

CIENCIA Y CULTURA elementos

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

No. 62 Vol. 13 abril-junio 2006 \$25.00



Einstein y Ortega... **E. Harada** Después de la Conquista... M.A. **Ángel** Notas para recordar la revolución H. **Schmucler** El primer presidente de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística V. **Vargas** La dosimetría... R. **Estrada** El México descalzo A. **Ashwell** Ensayo fotográfico E. **Rivera**



© Everardo Rivera, de la serie *De bodas y entierros*.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
rector, Enrique Agüera Ibáñez
secretario general, José Ramón Eguibar Cuenca
vicepresidente de investigación y estudios de posgrado, Pedro Hugo Hernández Tejeda

ELEMENTOS

www.elementos.buap.mx

revista trimestral de ciencia y cultura
 número 62, volumen 13, abril-junio de 2006

director, Enrique Soto Eguibar

subdirector, José Emilio Salceda

consejo editorial, Beatriz Eugenia Baca

María de la Paz Elizalde, Enrique González Vergara

Francisco Pellicer Graham, Leticia Quintero Cortés

José Emilio Salceda, Raúl Serrano Lizaola

Enrique Soto Eguibar, Cristóbal Tabares Muñoz

Gerardo Torres del Castillo

edición, Elizabeth Castro Regla

José Emilio Salceda, Enrique Soto Eguibar

diseño y edición gráfica, Elizabeth Castro Regla

Sergio Javier González Carlos

fotografías de portada e interiores, Everardo Rivera

impresión, Xpress Gráfica S.A. de C.V.

redacción, 14 Sur 6301, Ciudad Universitaria

Apartado Postal 406, Puebla, Pue., C.P. 72570

email: elemento@siu.buap.mx

Revista registrada en Latindex (www.latindex.unam.mx)

catalogada en red alyc (http://redalyc.uaemex.mx) y miembro

de la Federación Iberoamericana de Revistas Culturales

Certificados de licitud de título y contenido 8148 y 5770

ISSN 0187-9073



© Everardo Rivera, de la serie *De bodas y entierros*.
 Portada: de la serie *Cueros a la medida*.

S U M A R I O

Einstein y Ortega: 3

relativismo, teoría de la relatividad y perspectivismo

Eduardo **Harada**

Después de la Conquista. 15

La confesión como una técnica del sí mismo

Marco Aurelio **Ángel Lara**

Notas para recordar la revolución 27

Héctor **Schmucler**

El primer presidente de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística 35

Virgina **Vargas Rangel**

La dosimetría 43

y su pasajera presencia en la medicina mexicana

Rosalina **Estrada Urroz**

Everardo Rivera 56

El México descalzo de Romana Falcón 59

Anamaría **Ashwell**



© Everardo Rivera, de la serie *Carnaval*.

Einstein y Ortega:

relativismo,
TEORÍA DE LA RELATIVIDAD
y perspectivismo

Eduardo
Harada

Su física no es relativa, sino relativista, y merced
a su relativismo consigue una significación absoluta.
JOSÉ ORTEGA Y GASSET

I. DOS PENSADORES DEL SIGLO XX FRENTE AL RELATIVISMO

En 2005 se cumplieron cincuenta años del fallecimiento de dos grandes pensadores del siglo XX: el físico de origen alemán Albert Einstein y el filósofo español José Ortega y Gasset.¹

El primero es conocido, sobre todo, por la teoría de la relatividad, la cual lo convirtió en el científico más célebre del siglo XX, quizá porque el nombre asignado a esta teoría² hizo creer a algunos que era una justificación científica de una creencia que flotaba en el aire en la cultura occidental a principios de ese siglo: no existe nada absoluto, sino que todo es relativo y cambiante.³

El segundo es, sin duda, el filósofo más importante que ha habido en Hispanoamérica,⁴ sin embargo, frente a la posición central que llegó a ocupar, por ejemplo, en la cultura mexicana hace algunos años (no era raro escuchar a personas comunes y corrientes diciendo “como dijo Ortega y Gasset: ‘yo y mi circunstancia’”,⁵ es decir, empleando esta frase como una justificación para cierto tipo de relativismo social o histórico: sólo se puede entender y valorar algo correctamente si se consideran las circunstancias, cambiantes, que lo rodean o determinan), en las últimas décadas su obra ha caído un poco en el olvido (prueba de ello es que algunos de sus libros hace tiempo que no han sido reeditados).



© Everardo Rivera, de la serie *Carnaval*.

El aniversario de todo gran ser humano es siempre una nueva oportunidad para conocer su obra (lo que legó a toda la humanidad), para reflexionar sobre su trascendencia y valorar su vigencia, pero, también, para formularnos las preguntas de siempre: qué es la realidad y cuál es y debe ser nuestra relación con ella, es decir, para filosofar un poco. Esto es lo que trataré de hacer, precisamente, en este texto.

Son muchas las relaciones que se pueden establecer desde el punto de vista filosófico entre la obra de ambos pensadores, pero una de ellas tiene que ver con el problema del relativismo: ¿es posible un conocimiento absoluto o, por el contrario, todo conocimiento es irremediabilmente relativo? ¿Qué relación existe entre la teoría de la relatividad de Einstein, que es una teoría científica, y el relativismo ontológico y el epistémico, que son posturas filosóficas? ¿Realmente el absolutismo es lo opuesto al relativismo? ¿El perspectivismo, por ejemplo el de Ortega, es idéntico al relativismo filosófico tradicional o en qué se diferencia de éste? ¿Qué vínculos pueden establecerse entre la teoría de la relatividad de Einstein, el perspectivismo orteguiano y la época en que surgieron ambos?⁶

En este breve trabajo comentaré la interpretación que hizo Ortega de la teoría de la relatividad de Einstein. Intentaré mostrar que al filósofo español no le interesó tanto la verdad o falsedad de esta teoría, sino que la vio como el síntoma de una “nueva sensibili-



dad” que podemos calificar de posmetafísica y posmoderna. Además, que si bien escapó al error de relacionar a la teoría de Einstein con el relativismo filosófico tradicional, sin embargo, se equivocó al creer que apoyaba a su perspectivismo (y a su raciovitalismo), por lo que, finalmente, tuvo que reconocer que esa teoría implicaba una postura filosófica más bien contraria a la suya. A pesar de lo anterior, quiero aclarar que mi objetivo no es, en absoluto, acusar a Ortega de algún tipo de “impostura intelectual”,⁷ sino, más bien, mostrar que aunque estos dos pensadores fallecieron hace cincuenta años, abordaron cuestiones, no sólo el relativismo, sino, igualmente, la posibilidad de ir más allá de las formas de concebir el mundo y a nosotros mismos dominantes en la modernidad e, incluso, en toda la historia de la cultura occidental, cuestiones que siguen preocupando y ocupando a la reflexión filosófica, es decir, que continúan siendo “temas de nuestro tiempo” o de nuestra “generación”.

2. OBJETIVISMO Y CIENTIFICISMO DEL JOVEN ORTEGA: CIENCIA Y MODERNIZACIÓN

En 1905, el año en que Einstein publicó su primer artículo sobre la teoría de la relatividad, a saber, “Sobre la electrodinámica de los cuerpos en movimiento”,⁸ Ortega viajó a Alemania, al que consideraba el “país de la ciencia”. Es más, creía que lo característico de Europa y de la cultura occidental son la ciencia y el espíritu racionalista socrático.⁹ En Alemania siguió los cursos de algunos filósofos neokantianos, como Cohen y Natorp, para los cuales la filosofía era, ante todo, una crítica del conocimiento. Y, en 1907, cuando regresó a España lo hizo con el firme propósito de modernizar a su país a través de la ciencia universal y objetiva, pues juzgaba que se encontraba encerrado en una mentalidad provinciana.¹⁰ Por ello, este primer periodo, que termina en 1914, es calificado de “objetivista” o “cientificista”.¹¹

Enseguida veremos que en sus dos siguientes periodos Ortega desarrolló ideas radicalmente diferentes sobre la ciencia, las cuales se relacionan directamente con su postura frente a la teoría de la relatividad de Einstein, que sólo comenzó a ser conocida y discutida



en círculos filosóficos europeos diez años después de que Ortega terminara sus estudios en Alemania.

3. EL PERSPECTIVISMO DE ORTEGA: POSMETAFÍSICA Y POSMODERNIDAD

A partir de 1914, con la publicación de *Meditaciones del Quijote*, el pensamiento de Ortega dio un giro hacia el “circunstancialismo” o perspectivismo. En efecto, con “Verdad y perspectiva” (de 1916, incluido en *El espectador I*) inicia el segundo periodo en la obra de Ortega que culmina y termina con *El tema de nuestro tiempo*, sobre todo con el último capítulo titulado “La doctrina del punto de vista”.

Inspirado en la teoría del conocimiento neokantiana, pero, sobre todo, en la psicología y biología alemanas (Jennings y Wundt),¹² que, de algún modo, buscaban naturalizar el *a priori* kantiano, pero, también, invertir la relación jerárquica tradicional entre razón y vida,¹³ Ortega desarrolló una filosofía que pretende solucionar el “problema de su tiempo”, cumplir la “misión histórica” de su “generación” y responder al “viraje” que, en su opinión, estaba ocurriendo en la “sensibilidad” occidental.¹⁴

Se trata, en cierto sentido, de una filosofía “posmetafísica” y “posmoderna”¹⁵ pues no sólo busca ir más allá de la modernidad, ante todo, de su racionalismo, sino, más radicalmente, intenta superar el dualismo que tiene su origen en la Grecia antigua. Como se sabe, el perspectivismo de Ortega,¹⁶ tomando como modelo el proceso psicológico y fisiológico de la percepción, plantea que cada vida individual entraña un punto de vista único, insustituible y legítimo sobre la realidad. Más aún, que la perspectiva es una cualidad reactiva que se produce cuando la realidad interactúa con un sujeto,¹⁷ es decir, es algo, al mismo tiempo e indisolublemente, objetivo y subjetivo (si es que se quiere seguir empleando estos términos que la postura orteguiana pretende dejar de lado).¹⁸ Con ello, Ortega se opone a la idea de que puede haber perspectivas absolutas, ilimitadas o que trasciendan a toda la individualidad, pues la perspectiva particular, finita y determinada, lejos de ser un obstáculo para acceder a la verdad, es la condición de posibilidad de ella.¹⁹



© Everardo Rivera, de la serie *Carnaval*.

Ahora bien, lo anterior no significa que para Ortega no exista o no sea posible una verdad “integral”, pues para él ésta es el resultado de yuxtaponer o armonizar las distintas perspectivas individuales.²⁰ Además, considera que si un individuo se colocara en el mismo lugar que otro individuo observaría exactamente lo mismo.

4. LA TEORÍA DE LA RELATIVIDAD COMO SÍNTOMA Y CONFIRMACIÓN

Para principios de los años veinte la teoría de la relatividad se había convertido en la teoría científica más famosa del mundo y Einstein, en el científico más conocido. En 1921 recibió el premio Nobel, pero no por dicha teoría, sino por el “efecto electromagnético”, pues no todos los físicos, entre ellos Mach, Michelson, etc. (es decir, algunos de quienes son considerados anticipadores de dicha teoría), la rechazaban por considerarla un mero “artificio matemático” que no se ceñía a lo que efectivamente se puede observar y experimentar, sino que, en lugar de ello, se basaba en “experimentos mentales”.²¹

En 1923 Einstein visitó España por única vez²² y Ortega se puso a estudiar (quizá, impulsado por la lectura de Bergson)²³ el libro de divulgación publicado por Einstein en 1917 *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*, aunque su lectura, más bien, se limitó a la relatividad especial. Además, consiguió que Einstein visitara la Residencia de los Estudiantes

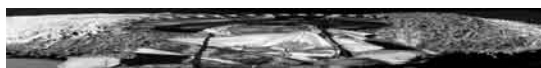
el 9 de marzo de 1923, le presentó ahí ante el público y le sirvió de intérprete.²⁴ Ese mismo año, Ortega publicó el ensayo “El sentido histórico de la teoría de la relatividad de Einstein”,²⁵ que después fue incluido como apéndice a *El tema de nuestro tiempo*,²⁶ como ya dije, considerado el inicio de la tercera y última etapa del pensamiento orteguiano.²⁷

En dicho artículo Ortega se desinteresa de la verdad o falsedad de la teoría de Einstein,²⁸ pues esta cuestión dependería, según su nueva filosofía, de la perspectiva que se asuma frente a ella, y, más bien, como un científico positivista, la ve como un síntoma de la nueva sensibilidad²⁹ que se avecina, pues las consecuencias de esta teoría no se reducen a las físicas o teóricas, sino que se extienden a la moral y la política.³⁰ Ortega considera que es en el pensamiento puro (no sólo en la ciencia, sino también en el arte) y en la labor de los grandes hombres (las minorías) en los que se anuncian las tendencias del futuro,³¹ lo que después se extenderá en toda una época y entre las “masas”. Asimismo, toma a la teoría de la relatividad como una confirmación de su perspectivismo (y de su raciovitalismo, que en este momento es, más bien, un “racioempirismo”).³²

En opinión del propio Ortega, la principal aportación de su escrito sobre la teoría de la relatividad de Einstein es cuestionar las interpretaciones dominantes que en esa época la relacionaban equivocadamente con lo subjetivo o el relativismo, es decir, con la idea de que todo es relativo para un sujeto y que la verdad no existe.³³ Por el contrario, Ortega trata de mostrar que ella, en realidad, tiene que ver con un nuevo tipo de “absolutismo”, un absolutismo, por llamarlo así, relativista.

En efecto, Ortega argumenta que la teoría de la relatividad entraña un cuestionamiento del supuesto propio de la mecánica clásica o newtoniana de que existen tiempo y espacio absolutos, incondicionados o sin límites, los cuales no pueden ser conocidos directamente, sino, únicamente, de forma indirecta, por lo cual nuestro conocimiento de ellos es relativo (en sentido negativo), subjetivo y, en el fondo, ilusorio (se limita al espacio y tiempos relativos, es decir, respecto de cuerpos de referencia particulares).³⁴

Ahora bien, al desaparecer los presuntos absolutos, nuestras determinaciones o percepciones con-



cretas, antes consideradas meramente “relativas”, se convierten en la única realidad objetiva y, por tanto, en absolutas.³⁵ Es decir, Ortega plantea que al venirse abajo el absolutismo,³⁶ también desaparece la posibilidad del relativismo, junto con la de todas las dicotomías tradicionales.³⁷ Por eso antes hablé, a propósito de su filosofía, de un pensamiento “posmetafísico”, en el sentido de uno que deja de lado los dualismos propios de la metafísica occidental que proviene de los griegos.³⁸

5. EINSTEIN ABSOLUTISTA, REALISTA, RACIONALISTA, DETERMINISTA, PARMENÍDEO...

Einstein rechazó los intentos por extrapolar o aplicar su teoría a otros ámbitos (la religión, la moral, etc.)³⁹ En concreto, se opuso a las interpretaciones relativistas o subjetivistas de ella. Su teoría establece no sólo que la realidad (el tiempo, el espacio e, incluso, la masa) puede aparecer de diferentes maneras a distintos observadores o que puede ser descrita de diversos modos,⁴⁰ sino que, incluso, la realidad misma cambia con el cuerpo de referencia que se emplee y el estado de movimiento en que se encuentre éste. No obstante, establece la presencia de leyes y constantes universales, como la velocidad de la luz (en el vacío),⁴¹ a las cuales llegarían todos los observadores independientemente del sistema de coordenadas en el que se encuentren,



© Everardo Rivera, de la serie *Carnaval*.



pues en el mundo físico no hay marcos de referencia privilegiados o en reposo (por ejemplo, espacio y tiempo absolutos). Igualmente, gracias a las transformaciones de Lorentz, demuestra que todas las descripciones físicas de la realidad que se realizan conforme a dichas leyes y constantes universales son equivalentes. Así, más que “una teoría de lo que cambia”, a pesar de su nombre, la teoría de Einstein es de lo invariante (*Invariantentheorie*).

Por lo demás, los “observadores” de los que su teoría habla no tienen que ser necesariamente seres humanos o seres vivos, sino que pueden ser aparatos de medición cualesquiera,⁴² mientras Ortega, como hemos visto, interpreta la teoría de la relatividad de Einstein en términos fisiológicos y físicos y por medio del modelo de la percepción.⁴³

A principios de los años veinte, en algunas cartas, Einstein comenzó a expresar dudas sobre la teoría cuántica, particularmente respecto al modo en el que era interpretada por la Escuela de Copenhague (Bohr, Heisenberg *et al.*)⁴⁴ Einstein pensaba que esta teoría no ofrecía una descripción completa de la realidad, sino que incluía variables ocultas, que al ser descubiertas eliminarían su carácter estadístico o probabilístico, lo cual para él resultaba inaceptable (recordemos su famosa frase “Dios no juega a los dados”⁴⁵).⁴⁶ De hecho, la teoría de la relatividad, por ser determinista, es catalo-

gada como “clásica”.⁴⁷ En efecto, el autor de la teoría de la relatividad no veía a su teoría como una “ruptura completa” respecto de la física anterior, sino, más bien, como una continuación de ella. También creía en la existencia de una realidad independiente a nosotros, es decir, era realista,⁴⁸ por lo cual rechazaba la interpretación de la Escuela de Copenhague acerca de que la realidad existe sólo cuando tenemos contacto con ella o, incluso, que nosotros hacemos que aparezca. Mientras que en su juventud y por lo menos hasta 1916 tenía la idea de que las matemáticas sólo trataban de relaciones abstractas entre símbolos, poco a poco fue creyendo que las matemáticas pueden producir conocimiento sobre la realidad misma. Por otro lado, al igual que su gran amigo Kurt Gödel,⁴⁹ Einstein llegó a pensar que el tiempo y, por tanto, el cambio eran algo subjetivo o irreal,⁵⁰ por lo que, por ejemplo, Popper le puso el sobrenombre de “Einstein-Parménides”.⁵¹ Einstein pasó el final de su vida buscando una gran teoría unificada de campos (creía en la unidad y simplicidad radical de las leyes de la naturaleza), pero nunca lo consiguió y, de hecho, se fue rezagando respecto de los nuevos avances en la física.⁵²

Como vemos, la concepción einsteiniana de la ciencia lejos de prestar apoyo a una filosofía perspectivista, para bien o para mal, realmente se halla en las antípodas de ésta (acepta los dualismos tradicionales y se coloca del lado del realismo, racionalismo, absolutismo, determinismo, etc.), como, finalmente, terminaría por reconocer Ortega al final de la década de los años treinta.⁵³

6. LA TEORÍA DE LA RELATIVIDAD COMO PARTE DE LA “TRAICIÓN DE PARMÉNIDES”

A partir de 1937 las opiniones de Ortega sobre la teoría de la relatividad cambiaron, aunque, según él, desde 1923 le había expresado a Einstein algunas dudas sobre su teoría, dudas que éste no entendió.⁵⁴ En concreto, Ortega, al igual que muchos físicos de su época, se opuso a la tendencia einsteiniana a reducir la física a las matemáticas, en concreto, a la geometría⁵⁵ (también lamentaba que con ella la mecánica primero se había convertido en dinámica y luego en cinemática).⁵⁶ Ortega se dio cuenta de que la teoría de la relatividad de





© Everardo Rivera, de la serie *Carnaval*.

Einstein, en realidad, era una teoría clásica o la culminación de la física moderna, galileana y newtoniana, y no un “más allá” de ellas. En cambio, la teoría cuántica, bajo la interpretación de la Escuela de Copenhague, dejaba de lado el determinismo y planteaba que la realidad es construida por el sujeto, por lo cual rompía con la física clásica, pero no por ello salía del dualismo característico del pensamiento occidental. Precisamente, lo que entonces le interesaba a Ortega era distinguir su filosofía y la filosofía en general de la física en crisis. En sus últimos escritos, algunos de ellos publicados póstumamente, por ejemplo, *La idea de principio en Leibniz*, Ortega no se limita a cuestionar el racionalismo moderno, por ejemplo, de Descartes, sino que cuestiona, más radicalmente, la concepción eleática del ser (la “traición de Parménides”), es decir, la concepción del ser como algo absoluto y ajeno al cambio que ha dominado en la cultura occidental desde los griegos. Por otro lado, sostiene que la ciencia no aporta nada a la comprensión de los problemas humanos, pues el ser humano no tiene una naturaleza determinada ni es algo inmutable.⁵⁷ Con lo que, como hemos visto, no sólo cambió su valoración del “sentido histórico”

de la teoría de la relatividad de Einstein (pasó de ser la expresión de una “nueva sensibilidad” a cómplice de la “traición” eleática), sino que su pensamiento dio un giro casi completo respecto de su objetivismo y cientificismo juveniles.

7. PERSPECTIVISMO Y CIENCIA

La interpretación que hizo Ortega de la teoría de la relatividad de Einstein revela los problemas y riesgos de intentar derivar consecuencias filosóficas a partir de teorías científicas provisionales y en constante cambio. En realidad, la interpretación que Ortega presentó en 1923, y que mantuvo durante más de diez años, coincide con la que hicieron los miembros de la Escuela de Copenhague,⁵⁸ quienes vieron en la teoría einsteiniana un apoyo para una filosofía de la ciencia “operacionista” o para la cual la física debe atenerse a lo observable o medible y de la cual Einstein renegó muy pronto.⁵⁹ A partir de 1937 Ortega modificó su postura frente a la teoría de la relatividad, pues al recurrir a ella como una confirmación de su perspectivismo (y raciovitalismo), en realidad, caía en una contradicción: convertía a la ciencia en una perspectiva privilegiada o en algo que trascendía a las otras perspectivas particulares.



En efecto, el perspectivismo de Ortega no supone, a diferencia de la teoría de Einstein, por lo menos explícitamente, la existencia de leyes y constantes universales. Así que, desde la perspectiva einsteiniana el perspectivismo de Ortega sería psicologista y biologicista (limitado a los efectos secundarios o superficiales de la relatividad física), mientras que a partir de éste aquélla todavía estaría atrapada en los dualismos modernos y occidentales (era la continuación y culminación del error de Sócrates y la “traición de Parménides”). Ahora bien, el hecho de que la teoría de la relatividad no preste apoyo a las posturas orteguianas, desde luego, no significa que éstas carezcan de toda justificación, pero, sin duda, sí las debilita. De todas formas, el problema del relativismo sigue vigente en la filosofía del mismo modo que en la física continúa el debate frente al problema del realismo entre la postura einsteiniana y la de la Escuela de Copenhague.⁶⁰

NOTAS

¹ Uno nacido en 1879 y el otro en 1883.

² En realidad, el nombre “teoría de la relatividad” se debe a Planck y Abraham, no a Einstein. En 1906 Planck pronunció ante la Sociedad Alemana de Física la conferencia “El principio de la relatividad y las relaciones básicas de la mecánica”.

³ Holton (1998) 167-191.

⁴ Ortega es considerado uno de los más grandes ensayistas en lengua castellana y, de hecho, uno de los pensadores que justifican la tesis de que la forma de expresión del pensamiento filosófico hispanoamericano no tiene que ser el tratado sino, más bien, el ensayo. Si Bertrand Russell recibió el premio Nobel de Literatura, pues era un gran ensayista, lo justo hubiera sido que Ortega por lo menos hubiera sido nominado a dicho premio.

⁵ La frase aparece en el libro de 1914, *Meditaciones del Quijote*. Como ha señalado Gómez Martínez (1987), en el primer estudio sistemático sobre el desarrollo del pensamiento mexicano, *Historia de la filosofía en México* (1943), de Samuel Ramos, se incluye una sección titulada “La influencia de Ortega y Gasset” y allí se considera el postulado orteguiano, “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”, como la piedra angular sobre la que se eleva el edificio de la “filosofía de lo mexicano” y dicha apreciación también fue compartida por José Gaos y los miembros del Grupo Hiperión.

⁶ Además, este último conjunto de preguntas señala hacia las relaciones que existen o pueden existir entre la filosofía y la ciencia: ¿la primera debe intentar normar, *a priori*, a la segunda o debe limitarse a explicitar el sentido de ésta?, de manera más general, ¿qué relación debe existir entre la razón y la observación? Lo cual está directamente relacionado con otro gran tema de la filosofía orteguiana: el raciovitalismo. Además, ¿los científicos son los únicos que deben hablar de la ciencia? La ciencia, ¿sólo tiene implicaciones científicas?

⁷ Primero el *affaire* Sokal y, después, el libro de Sokal y Bricmont *Imposturas intelectuales* han hecho pensar que el asunto de la “impostura intelectual” se reduce a algunos filósofos franceses, sin embargo, en realidad, es mucho más complejo: no sólo la encontramos en filósofos pertenecientes a todas las tradiciones filosóficas y de todas las épocas, sino, también, entre los propios científicos, algunos de ellos acreedores al Premio Nobel. Por otro lado, uno de los objetivos de Sokal y Bricmont era desenmascarar los usos y abusos que algunos hacen de las matemáticas y de la física, pero el otro era oponerse al relativismo epistémico y cultural, el cual puede derivarse de lo que plantean algunos filósofos de la ciencia y del lenguaje de la tradición anglosajona (Popper, Kuhn, Quine, etc.).

⁸ Incluido en Einstein (2005) y en Strachel (2001).

⁹ Hay que señalar que para Ortega el racionalismo nunca fue sólo una “postura filosófica” o meramente “teórica”, sino que siempre lo vio ligado directamente a cuestiones prácticas, políticas y morales.

¹⁰ Ortega distinguía entre “provincialismo” y “provincianismo”: el primero sabe que su provincia es tan sólo una provincia entre otras; en cambio, el segundo cree que su provincia es el centro del universo o, inclusive, todo el universo entero.

¹¹ Bueno (2001) y Salmerón (1971).

¹² Ortega (1968) 83-84 y (1996) 66-88.

¹³ Ortega sostiene que “el tema de nuestro tiempo y la misión de las actuales generaciones consisten en hacer un enérgico ensayo para ordenar el mundo desde el punto de vista de la vida” (1968:57), pues “la razón pura tiene que ceder su importancia a la razón vital” (*ibid.*, 56). Ahora bien, “en toda jerarquía cuando se introduce un nuevo término cambia la jerarquía de los demás” y esto es, precisamente, lo que ocurre según Ortega al introducir el valor de lo vital (*ibid.*, 81).

¹⁴ Ortega (1968) 20, 84 y 164.

¹⁵ En realidad, estas denominaciones no son del todo correctas si tomamos en cuenta la actitud de Ortega frente al radicalismo político, las revoluciones sociales y el utopismo. En efecto, la idea de “superación”, entendida como un más allá completo y radical con respecto a la metafísica, sería un ejemplo del racionalismo radicalista que Ortega cuestiona. Es decir, aunque Ortega habla de una nueva sensibilidad, edad, tiempo, etc., en realidad, su postura es más bien tradicionalista y conservadora. Véase “El ocaso de las revoluciones”, apéndice a Ortega (1968). Sin embargo, dicha denominación en parte se justifica si tomamos en cuenta que en



© Everardo Rivera, de la serie *Carnaval*.

El espectador I incluía un artículo en el que terminaba diciendo “no soy nada moderno, pero muy siglo XX” (1980:31).

¹⁶ Normalmente se afirma que el perspectivismo de Ortega tiene sus antecedentes en Nietzsche, Vaihinger y Simmel, así como en Leibniz. Sin embargo, en una nota a “Verdad y perspectiva” (publicado en 1916) Ortega señala enfáticamente que “nada tiene en común esta doctrina con lo que bajo el mismo nombre piensa Nietzsche en su obra póstuma *La voluntad de poderío*, ni con lo que, siguiéndole, ha sustentado Vaihinger en su libro, reciente, *La filosofía del como si*”. Es más, advierte que se debe eliminar de su perspectivismo cualquier relación con el subjetivismo monadológico (1968:80:23).

¹⁷ Ortega (1968) 67.

¹⁸ Ortega (1968) 5, 87. Esta idea la encontramos en otros miembros de la llamada “Escuela de Madrid”, discípulos de Ortega, como Xavier Xubiri.

¹⁹ Esto recuerda las ideas de Sartre, de quien en 2005 también se cumplieron cien años de su nacimiento y que igualmente es considerado dentro de los representantes del “perspectivismo” contemporáneo, acerca de que Dios sería el sueño de un ser, a la vez, con cierta perspectiva, como nosotros, pero, a la vez, más allá de todas las perspectivas. Véase de Sartre (1998) y (1995). Por cierto que en Holton (1998) 176 se cita la siguiente frase de Sartre: “la teoría de la relatividad se aplica en su totalidad al universo de la ficción”.

²⁰ Ortega (1968) 86, 89.

²¹ Como veremos más adelante, Ortega terminó por rechazar la teoría de Einstein por razones parecidas.

²² La visita de Einstein a España se desarrolló entre la última semana de febrero y las dos primeras de marzo de 1923. Véase de Glick (1986) y Arenas Gómez (2004).

²³ Ortega no fue el único filósofo que en su época se ocupó de la teoría de la relatividad. Recordemos que Henry Bergson, en *Duración y simultaneidad* (publicado en 1922), desde una perspectiva vitalista, se opuso a la concepción del tiempo einsteiniana.

Sokal y Bricmont han señalado los errores de interpretación que supone la crítica de Bergson (2001: 181-199). Cabe añadir, por cierto, que Ortega rechazaba, junto con el racionalismo, el irracionalismo vitalista.



²⁴ Según refiere Glick (1986) 71, durante toda su visita a España Einstein negó ser un “revolucionario” de la física y, más bien, se presentó como un “continuador” de Galileo y Newton, pues, efectivamente, el principio de la relatividad (de la invariancia o universalidad de las leyes de la naturaleza) se remonta a ellos.

²⁵ Originalmente este ensayo apareció en el periódico *El País*, del 9 de septiembre al 7 de octubre de 1923. También fue incluido como capítulo final en el libro compilado por L. Pearce Williams en 1968 *Relativity Theory: Its Origins and Impact on Modern Thought* (publicado en español bajo el título *Albert Einstein y otros: la teoría de la relatividad*). En la compilación de Pearce Williams el texto de Ortega no aparece completo, sino con ciertos cortes, algunos de ellos, sustanciales. Puede consultarse completo en la página de *Antología de ensayo ibero e iberoamericano*: <http://www.ensayistas.org/antologia/XXE/ortega/ortega4.htm>.

²⁶ Este libro también incluye un capítulo, el tercero, titulado “Relativismo y racionalismo”, del cual el ensayo sobre la teoría de la relatividad de Ortega es una especie de continuación o aplicación.

²⁷ Normalmente suelen distinguirse dos o tres periodos en la obra de Ortega: el primero sería el neokantiano, objetivista o de juventud; el segundo, que comenzaría en 1914, con las *Meditaciones del Quijote*, es el perspectivista que culmina con *El tema de nuestro tiempo* (libro publicado en 1923) y el tercero y último, el raciovitalista (en donde Ortega hace una crítica no sólo de la racionalidad, sino también de la modernidad e, incluso, de toda la cultura occidental nacida de Grecia antigua).

Según esto, el ensayo de Ortega sobre la teoría de la relatividad de Einstein se encontraría ubicado en el tercer periodo o en la transición entre los dos últimos periodos, pues, en efecto, en diferentes partes del texto se hace referencia tanto al perspectivismo como al raciovitalismo y, también, podemos encontrar residuos del objetivismo o cientificismo del joven Ortega.

²⁸ Ortega (1968) 21. Reconoce que lo más importante en un sistema científico es que sea verdadero, pero afirma que también es fundamen-





tal que se comprenda su “tendencia profunda”, “intención ideológica” o “fisonomía” (*ibid.*, 12).

²⁹ *Ibid.*, 111, 165.

³⁰ Ortega sostiene que lo que plantea la teoría de la relatividad puede ampliarse a lo moral y lo estético, trayendo una “nueva manera de sentir la historia y la vida” (*ibid.*, 168). En efecto, el perspectivismo conduce a la idea de que todas las culturas son estilos de enfrentamiento con el cosmos equivalentes al nuestro e igualmente justificados que él (*ibid.*, 168-169). En la introducción que escribió en 1922 para un libro de Max Born también afirma que “la teoría de la relatividad—este nombre es, acaso, lo menos afortunado de ella—lleva en germen, no sólo una nueva técnica, sino una nueva moral y una nueva política” (1996:162).

³¹ Ortega (1968) 25-26. La teoría de la relatividad es un ejemplo del “tema de nuestro tiempo” porque va más allá del absolutismo (razón pura) hacia una forma de relativismo o relacionismo (razón concreta). En efecto, frente al pensamiento dualista o atomístico, que plantea que existen realidades independientes entre sí que después hay que tratar de unir, Ortega sostiene que lo que realmente existe desde el principio es una unión radical entre ellas.

³² Ortega sostiene que la teoría de la relatividad supone una nueva relación entre la razón y la experiencia: la geometría euclidiana y el espacio puro tienen que inclinarse ante la observación, es decir, tienen que aceptarse las geometrías no euclidianas y la posibilidad de un espacio “curvo” (*ibid.*, 170) (recordemos que según la teoría de la relatividad general la gravedad más que una “fuerza de atracción” es un “campo” que es capaz de deformar también el espacio). Es decir, a diferencia de la mecánica clásica, racionalista y utópica, que prefería sacrificar lo que realmente se observa con tal de salvar los principios *a priori*, como el espacio absoluto, la teoría de la relatividad nos dice que es preciso buscar principios para que se salven las observaciones, ya que para eso están los principios.

Así, con la teoría de la relatividad de Einstein, señala Ortega, se invierte la inveterada relación entre la razón y la observación, pues en ella el papel de la razón “es mucho más modesto: de dictador pasa a ser humilde”. Es decir, la razón deja de ser “norma imperativa” y se convierte en “arsenal de instrumentos” que la observación prueba y “decide sobre cuál es el oportuno”. La razón es, pues, sólo un “instrumento que ha de confirmar en cada caso su eficacia” (*ibid.*, 171). Recordemos muy diferente la actitud de Einstein y Lorentz frente al experimento Michelson-Morley, que demostraba que la velocidad de la luz no era afectada por el supuesto flujo del “éter”: Lorentz creó unas “trasformaciones” para justificar de modo *ad hoc* esos resultados, en cambio, Einstein simplemente dejó de lado la hipótesis del éter. Véase Einstein (2005) 135-145.

³³ En “El sentido histórico de la teoría de la relatividad de Einstein” Ortega señala que en la introducción al primer *Espectador*, publicada en 1916, cuando “no se había publicado nada de la teoría de la relatividad de Einstein”, él expuso su perspectivismo, lo cual dice “es un signo de los tiempos de una manera ‘pareja’ de pensar” (en realidad, Ortega se equivoca: como ya dije, el primer escrito einsteiniano sobre la teoría de la relatividad se remonta a 1905; lo que apareció hasta 1917 fue sólo su primer escrito de divulgación sobre el tema).

En la “Advertencia al lector” de 1923 a *El tema de nuestro tiempo* igualmente recalca que este libro incluye “una interpretación filosófica del sentido general latente en la teoría física de Einstein” o acerca de su “carácter ideológico”, la cual contradice las interpretaciones que hasta entonces solían darse de ella.

Más adelante, en el mismo libro, en una nota a pie de página, dice: “Desde 1913 expongo en mis cursos universitarios esta doctrina del perspectivismo, en *El espectador I* (1916) aparece taxativamente formulado, sobre la *magnífica confirmación* de esta teoría por la obra de Einstein, véase el apéndice” (*ibid.*, 87) [las cursivas son mías].

En 1934 apareció la tercera edición de *El tema de nuestro tiempo* y Ortega agregó las notas a pie de página, algunas palabras y, sobre todo, subrayó, mediante cursivas, algunas frases.

Es decir, podemos concluir que Ortega desarrolló su perspectivismo con independencia de la teoría de la relatividad de Einstein, aunque no con anterioridad a ella y que, durante algún tiempo, de hecho, más de una década, pensó que ella era una confirmación de su propia postura y una expresión de la misma “nueva sensibilidad”.

³⁴ En efecto, en el “Escolio” que Newton incluye al final de las “Definiciones” con las que inicia el libro *Principios matemáticos de filosofía natural*, se habla de “el tiempo absoluto, verdadero y matemático, en sí por su propia naturaleza, sin relación a nada externo fluye uniformemente”, a diferencia del “tiempo relativo” que es una medida sensible o exterior del tiempo absoluto mediante el movimiento (*op. cit.*, 32). También se habla del “espacio absoluto”, sin relación con nada externo, que permanece similar e inmóvil, a diferencia del espacio relativo o determinado de un cuerpo con respecto a otros cuerpos (*ibid.*, 33).

³⁵ Ortega (1968) 168. La crítica que Ortega hace al relativismo es muy diferente a la que tradicionalmente se le dirige: es lógicamente autocontradictorio (si “*todo* es relativo”, entonces *sí* existe algo *absoluto*, precisamente, que *todo* es relativo...) y, más bien, muestra que comparte el mismo supuesto equivocado que el absolutismo, a saber, que existe algo absoluto, por lo cual al quedar desenmascarado éste también el relativismo se vuelve insostenible.

Cabe mencionar que otros autores interpretan la teoría de la relatividad de una manera exactamente opuesta a la de Ortega. Por ejemplo, en (1978) 235-236 Planck dice: “[...] siempre vi en la búsqueda de lo absoluto la tarea científica más notable y valiosa” y que eso es precisamente lo que hace la teoría de la relatividad de Einstein pues “todo lo que es relativo *presupone la existencia de algo que es absoluto*, y sólo tiene sentido cuando se *yuxtapone a algo absoluto*” (según Planck, en la teoría de Einstein, la velocidad de la luz) [las cursivas son mías].

³⁶ Una perspectiva absoluta es imposible y autocontradictoria, ya que el punto de vista de las cosas *sub specie aeternitatis* sería una perspectiva sin perspectiva que no vería nada (*ibid.*, 168).

³⁷ *Ibid.*, 167. De acuerdo con Ortega, el tema “esencial” de nuestro tiempo (*ibid.*, 20) tiene que ver con un “desinterés” respecto de los dilemas tradicionales (*ibid.*, 21), pues no podemos alojarnos en ninguna de las dos posiciones que incluyen (*ibid.*, p. 35), por ejemplo, racionalismo y relativismo. Frente a los dualismos Ortega muestra que lo que existe es una unidad indisoluble, por ejemplo, entre razón y vida, por lo cual lo correcto es hablar de “razón vital” o, mejor, de “raciovitalismo”. No es que deban desaparecer los términos o dejen de tener significado, sino que se altera su jerarquía y, con ello, su significado.

³⁸ Lo anterior recordará a más de uno el fragmento de *Más allá del bien y el mal* de Nietzsche, retomado por Heidegger, acerca de cómo el “mundo verdadero” se convirtió en “fábula”, por lo cual, junto con aquél desaparece el mundo “aparente”. Véase la relación que Vattimo establece entre este pensamiento (rememorante) y la posmodernidad en (1990).

³⁹ En 1929 Einstein decía que “El significado de la relatividad se ha solido malinterpretar. Los filósofos juegan con la palabrita como un bebé con un muñeco [...] Lo que no significa de ningún modo es que todo en la vida sea relativo”. Citado en Bodanis (2000) 286. Respondiendo en 1921 al arzobispo de Canterbury, Randall Davidson dijo que “la relatividad es una cuestión puramente científica y no tiene nada que ver con la religión” (citado en Holton (1998) 172).

⁴⁰ Einstein (2000) 12-15.

⁴¹ *Ibid.*, 22-24.

⁴² Russell (1984) 18-17.

⁴³ Ortega (1968) 84, 89.

⁴⁴ Einstein y Born M y H. (1999) 22, 156, 160 y 200.

⁴⁵ *Ibid.*, 119, 189. Xubiri refiere que Ortega le contó que en una conversación que sostuvo con Einstein en Berlín hacia 1930 éste le dijo: “Es concebible que Dios haya podido crear un mundo distinto. Pero pensar que en cada instante está Dios jugando a los dados con todos los electrones del universo, esto, francamente, es demasiado ateísmo” (citado en Glick (1986) 290).

⁴⁶ Einstein (2005) 507-515.

⁴⁷ Por otra parte, recordemos que Einstein dedicó las últimas décadas de su vida, desde prácticamente los años veinte, a buscar una teoría de campos unificados o que unificara a los campos gravitatorio y electromagnético, del mismo modo que su teoría de la relatividad general había unificado o mostrado la equivalencia de la masa gravitacional y la inercial.

⁴⁸ Einstein (2005) 220-225.

⁴⁹ Gödel (2000).

⁵⁰ Einstein (1994) 455.

⁵¹ Popper (1994) 171-177.

⁵² Finalmente, basándose en las ideas expuestas por Einstein en 1917, en su escrito *Sobre la teoría de la relatividad especial y general* —en donde éste plantea la hipótesis cosmológica acerca de que nuestro universo es finito y, sin embargo, no limitado, es decir, debido a la curvatura del espacio provocada por la masa de los cuerpos en él, sería como una esfera o una elipse, en la que todos los puntos serían equivalentes (*op. cit.*, 98-104)—, Ortega concluye un nuevo estilo de vida (1968:171): frente al amor moderno, romántico o sublime a lo absoluto o lo infinito, un finitismo o una voluntad de limitación, más bien, “clásica” (*ibid.*, 172). Sin embargo, el propio Einstein reconoció en 1945 que su hipótesis cosmológica inicial estaba equivocada, ya que todo indica que el universo se encuentra en expansión (1973:172-199). De hecho, Ortega se mostraba reticente frente a ese “finitismo” que, según él, se deducía de la teoría de la relatividad de Einstein. Véase la sección final de Ortega (1968).

⁵³ Si en 1923 lo que le interesaba a Ortega era combatir algunos malentendidos sobre la teoría de la relatividad, mostrar que esta teoría era una “confirmación” de su propio perspectivismo y, al igual que ella, un “síntoma” de una nueva sensibilidad, para mediados de los años treinta lo que le interesaba mostrar era, más bien, que su postura era independiente de la teoría de la relatividad de Einstein y que, incluso, evitaba los defectos de ésta.

⁵⁴ En el “Prólogo para alemanes” que Ortega escribió en 1934 para *El tema de nuestro tiempo* y que fue publicado póstumamente, no encontramos referencias a Einstein, la teoría de la relatividad y casi ninguna a la ciencia en general.

⁵⁵ En “Bronca en física”, Ortega comenta un artículo de Hebert Dingler en el que éste acusa a algunos físicos de su época, Einstein, Eddington, Di-



rac, etc., de traicionar al espíritu galileano, por intentar determinar *a priori*, por pura deducción matemática, el universo (1999:123). Aunque Ortega reconoce, al modo de Kant, que la física no parte de hechos u observaciones, sino de construcciones imaginarias, pues los hechos no nos dicen nada (*ibid.*, 143).

⁵⁶ En 1937, Ortega comenta que “cuando hacia 1920 o 1921 [en realidad, 1923] visitó Einstein Madrid se me ocurrió decirle: ¡Acabará usted haciendo de la física una geometría!” (1999:149). Véase la concepción (puramente formalista) que Ortega tenía de las matemáticas en (1968) 118.

⁵⁷ Con esto también se anticipa a lo que Sartre plantea en *El existencialismo es un humanismo* (publicado en 1946): en el ser humano “la existencia precede a la esencia”.

⁵⁸ Heisenberg (1977) 17.

⁵⁹ En Einstein (2000) 25 se afirma que “no conocemos, más extensiones que las que medimos, y no podemos medir más que con nuestros instrumentos”. Y, Ortega, a su vez, sostiene que “el físico usa la matemática como un instrumento más para sistematizar sus observaciones” y que ésa es la actitud de Einstein (1968:117).

⁶⁰ Cabe señalar que Ortega no estimaba en nada las opiniones políticas de Einstein: “por eso Einstein se cree con cierto derecho a *no decir más que bobadas, cuando habla de asuntos ajenos a la física*” (1999:159) [las cursivas son mías]. Sería interesante comparar sus concepciones sociales y políticas: la de Einstein liberal, pero socialista y la de Ortega liberal, pero, más bien, antidemocrática.

B I B L I O G R A F Í A

- Álvarez F. *El pensamiento de Ortega y Gasset*, Costa Rica, San José (1980).
- Arenas Gómez A. Einstein en España (1923). La cátedra extraordinaria para Einstein en España. *Albert Einstein*, EDIMAT, Madrid (2004) 89-100.
- Vadillo Amáez R. Einstein y Ortega: la interpretación por Ortega y Gasset de la teoría de la relatividad. idd00qaa.eresmas.net/ortega/boletines/einstorte.pdf.
- Bodanis D. *E = mc²*, Planeta, Barcelona (2000).
- Bueno G. La idea de ciencia en Ortega. *El Basilisco* (Oviedo) 31 (2001) 15-30. <http://filosofia.org/rev/bas/bas23102.htm>.
- Einstein A. *El significado de la relatividad*, Alianza Editorial, Madrid (1973).
- . *De mi vida y de mi pensamiento*, Dante Quincenal, México (1984).
- . *Mi visión del mundo*, Ediciones Orbis, Bs. As. (1988).
- . *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*, Alianza Editorial, Madrid (2000).
- . *Notas autobiográficas*, Alianza Editorial, Madrid (2003).
- . “Reply to Criticisms” en Schilpp PA (ed.) *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, Cambridge University Press (2000) 663-693.
- . *Obra esencial*, Crítica, Barcelona (2005).
- Einstein A y Infeld L. *La evolución de la física*, Salvat, Barcelona (1986). (*La física, aventura del pensamiento*, Losada, Bs. As., 2002).
- Einstein A y otros. *La teoría de la relatividad*, Alianza Editorial, Madrid (1993).
- Einstein A. *Correspondencia con Michele Besso*, Tusquets, Barcelona (1994).
- Einstein A y Born M y H. *Correspondencia (1916-1955)*, Siglo XXI, México (1999).
- García Sierra P. La idea de ciencia en Ortega. *El Basilisco* (Oviedo) 21 (1996) 64-65. <http://filosofia.org/rev/bas/bas22125.htm>.
- Glick T. *Einstein y los españoles*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.



© **Everardo Rivera**, de la serie *Carnaval*.

Gödel K. "A Remark about Relationship between Relativity Theory and Idealistic Philosophy" en Schilpp PA (ed.) *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, op. cit., 555-562.

Gómez Martínez JL. La presencia de Ortega y Gasset en el pensamiento mexicano. *Nueva revista de filología hispánica* 35.1 (1987) 197-221. <http://www.ensayistas.org/critica/mexico/gomez/G-MOrtega.htm>.

Heisenberg W. *Encuentros y conversaciones con Einstein y otros ensayos*, Alianza Editorial, Madrid, (1977).

Holton C. *Einstein, historia y otras pasiones. La rebelión contra la ciencia en el final del siglo XX*, Taurus, Madrid (1998).

Leibniz G. *Monadología*, Aguilar, Madrid (1983).

Marías J. "Ortega y su filosofía de la razón vital" en *Historia de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid (1985) 430-455.

Newton I. *Principios matemáticos de filosofía natural*, Tecnos, Madrid (1987).

Nietzsche F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid (1990).

Ortega y Gasset J. *En torno a Galileo, el hombre y la gente*, Editorial Revista de Occidente, Madrid (1964).

—. *Meditación de la técnica*, Editorial Revista de Occidente, Madrid (1964b).

—. *El tema de nuestro tiempo*, Editorial Espasa-Calpe, Madrid (1968).

—. *El espectador I*, Espasa-Calpe, Madrid (1980).

—. *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Alianza Editorial, Madrid (1983).

—. *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*, FCE, Madrid (1996).

Planck M. "Una autobiografía científica" en *Ensayos científicos*, CONACYT, México, 1978.

Popper KR. *Búsqueda sin término*, Tecnos, Madrid (1994).

—. *Teoría cuántica y el cisma en física*, Tecnos, Madrid (1996).

Russell B. *El ABC de la teoría de la relatividad*, Ariel, Barcelona (1984).

Salmerón F. *Las mocedades de Ortega y Gasset*, UNAM, México (1971).

Sartre JP. *Verdad y existencia*, Paidós, Barcelona (1995).

—. *El ser y la nada*, Losada, Bs. As. (1998).

—. *El existencialismo es un humanismo*, Losada, Bs. As. (2003).

Sokal A y Bricmont J. *Imposturas intelectuales*, Paidós, Barcelona (1999).

Strachel J (ed.) *Einstein 1905: un año milagroso. Cinco artículos que cambiaron la física*, Crítica, Barcelona (2001).

Vattimo G. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona (1990).

Eduardo Harada, Escuela Nacional Preparatoria, UNAM. edharada@hotmail.com



© Everardo Rivera, de la serie *Temperos*.

Después de la Conquista

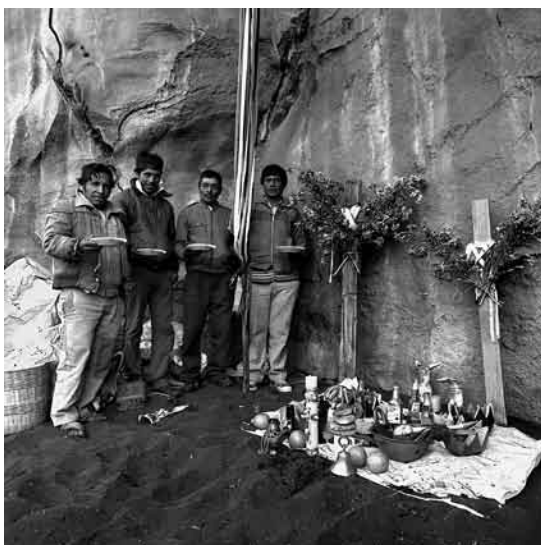
La CONFESIÓN

como una técnica del sí mismo

Marco Aurelio
Ángel Lara

Las sociedades modernas han ido conformando una experiencia por la que las personas se reconocen como sujetos de una individualidad, en cuanto forma de experimentarse y actuarse el yo de las mismas. Experiencia y actuación que –a decir de Foucault¹– son dadas por técnicas de existencia y tecnologías de poder que, a su vez, son producto de procesos histórico-sociales particulares. Entre las poblaciones indígenas americanas que fueron sometidas a un proceso de colonización por sociedades occidentales, la experiencia moderna del sujeto es, en parte, producto de un proceso “civilizatorio” marcado por la fuerza y la imposición.

La pregunta que anima este trabajo es: qué pasó con la subjetividad de los mexicas inmediatamente después de la Conquista. Reconozco que esta pregunta determina un ejercicio elucubrativo que sólo puede resaltar –en un modelo conceptual fijo– ciertos rasgos de un proceso que en gran medida no podemos sino adivinar y suponer desde –además– una perspectiva sumamente lejana. Lo que haya sucedido en la mente de los hombres de México-Tenochtitlan poco después de 1521 no puede ser contemplado como un hecho estacionario, concluso y que descansa sobre un equilibrio autónomo e inmutable que permita una fácil descripción, sino que obedeció a una dinámica en la que participaron tantos elementos que sería un trabajo aparte enumerarlos –y pretensión insensata el ir más allá de creencias razonables o afirmaciones consistentes al respecto.



© Everardo Rivera, de la serie *Tiempos*.

De manera que un ejercicio como éste es harto difícil por el carácter asaz escurridizo y complejo de la cuestión. Sin embargo, tengo la esperanza de que preguntas como ésta permitan un punto de partida desde donde se puede intentar bordar un entramado de preguntas pertinentes y respuestas posibles sobre el tema, en mi opinión, cuestiones sumamente interesantes.

I. DOS SISTEMAS SIMBÓLICOS

En la conquista de México se dio un enfrentamiento de dos sistemas simbólicos, el de los españoles y el de los mesoamericanos.² Ambos sistemas simbólicos pertenecían a dos concepciones del mundo diferentes, la precursora de las sociedades modernas y la propia de las sociedades comunitarias.³ Puede defenderse la idea de que ambos tipos de sistema evidencian sendas maneras de darse en la conciencia la relación entre lo que se considera subjetividad y objetividad (o interioridad y exterioridad) y, por supuesto, la conciencia que de esta relación se tiene. En aras de la brevedad no justificaremos estas aseveraciones; no obstante se trabajará con algunos hechos significativos en relación con ellas.

Nos interesa hacer notar que en el sistema simbólico mexica en ocasiones se actuaba como

[...] si se confundiera al representante con lo que representa: lo que empieza como representación ter-



mina como participación e identificación [...], para identificarse con un ser o con una de sus propiedades —hay casos frecuentes de mujeres desolladas en los ritos relacionados con la fertilidad—, [los aztecas] se revisten literalmente con su piel.⁴

A partir de esta cita pudiera pensarse que en la conciencia azteca no había la suficiente distancia entre el símbolo y lo simbolizado. En el caso de la palabra —el símbolo—, si ésta guarda las propiedades de aquello a que refiere, como pareciera ocurrir,⁵ pudiera pensarse en la existencia de una especie de nexo entre palabra y objeto más allá del que propone el puro nombrar de aquélla a éste. Ahora bien, siendo lo simbolizado parte de la objetividad o exterioridad⁶ —en el caso de los dioses, al menos pensando así— y el símbolo, un elemento no puesto por la objetividad, sino puesto desde la subjetividad, la participación recíproca de ambos y su identificación implica, en cierto sentido, una identificación de la objetividad y la subjetividad. Quizás no se habían conformado claramente —al menos como nosotros actualmente los entendemos— los límites que separan radicalmente en la conciencia a la objetividad de la subjetividad, existía, pues, una relación peculiar del yo —del yo naturalmente considerado⁷— con el objeto.⁸

En una conciencia como la azteca, los principios y normas de acción son tomados de la exterioridad⁹ in-



© Everardo Rivera, de la serie *Tiempos*.



terpretada a partir de las categorías de la comunidad, ya sea en lo tocante a la conducta moral del individuo o aun en lo que tiene que ver con el destino y la dirección de su vida, que no se deciden personalmente, sino que, en cierto sentido, son trazados también comunitariamente:

La vida de la persona de ningún modo es un campo abierto e indeterminado [...] El porvenir del individuo está ordenado por el pasado colectivo; el individuo no construye su porvenir, sino que éste se le revela, de ahí el papel del calendario, de los presagios, de los augurios.¹⁰

Es ésta una manera de relacionarse el sujeto consigo mismo en la cual las normas y los principios, así como las valoraciones consecuentes, son asimiladas fuertemente como si hubiesen sido originadas desde lo más hondo de la subjetividad misma, no como puestas desde afuera, porque no existe la división clara en la conciencia entre lo que se considera exterioridad e interioridad. De cierto modo, las normas de conducta, principios y valoraciones no parten del yo —y evidentemente tampoco el sentido del mundo—, sino que son puestos por la comunidad, ella misma exterioridad. No estamos sugiriendo que las normas y los principios sean dados en una sociedad que no sea la azteca puramente desde la subjetividad, sino que, entre otras



© Everardo Rivera, de la serie *Tiemperos*.



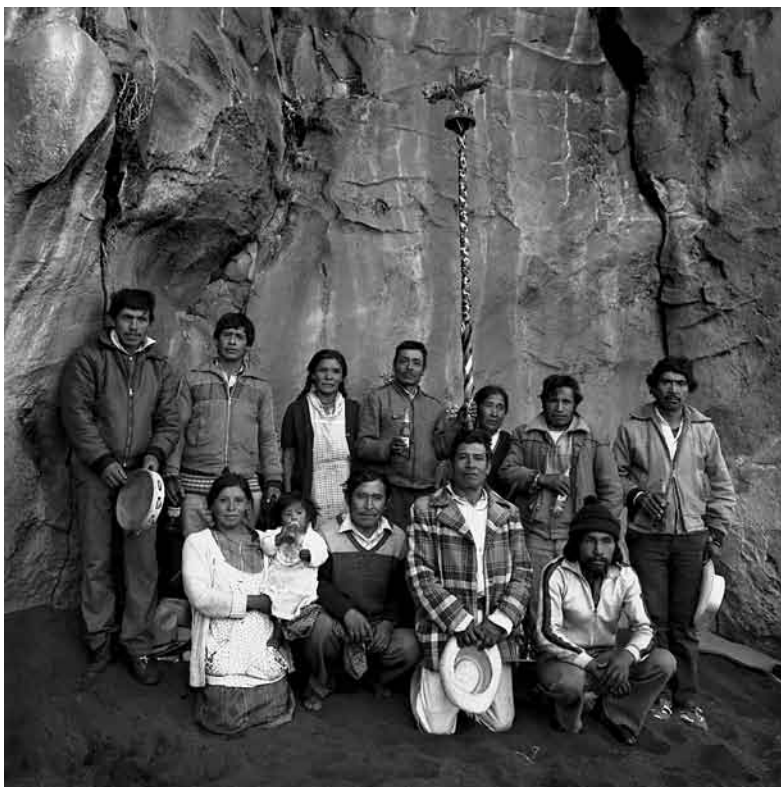
© Everardo Rivera, de la serie *Tiemperos*.

cosas, el papel que juega la voluntad individual para asumirlas en una sociedad moderna es mucho más importante en cuanto que se tiene una conciencia individualizada de este acto de la volición. En una sociedad comunitaria el mundo no cobra sentido a partir del yo; es este yo quien recibe su propio sentido a partir del mundo, puesto que es la comunidad quien le otorga un lugar, un fin y un sentido al individuo.

En la sociedad india de antaño, el individuo no representa en sí mismo una totalidad social, sino que es el elemento constitutivo de esa totalidad, la colectividad.¹¹

En cierto modo, es desde la objetividad donde se otorga valor a la subjetividad, desde el mundo se da sentido al yo y no es el yo —como nosotros tenderíamos a pensar que es natural— el lugar desde donde parte la valoración y el sentido del mundo.¹²

Por contraste, en lo que toca a la *psique* o subjetividad de los conquistadores españoles, la relación entre subjetividad y objetividad, entre sujeto y objeto, estaba permeada por el hecho de una conciencia más definida del “yo individual” como origen de sus propias determinaciones. Aunque en este caso las normas de acción moral se obtienen de la exterioridad preponderantemente, en cuanto que son dictadas por una religión que pertenecía a todos, no obstante, puede decirse que generalmente el conquistador obraba mirando en primera



© Everardo Rivera, de la serie *Tiempos*.

instancia a sus propios intereses individuales y no a los dictados de la moral religiosa que le eran dados por la sociedad a la que pertenecía.

II. IMPOSICIÓN VIOLENTA DE UN SISTEMA SIMBÓLICO

En el caso del periodo histórico sobre el que ahora reflexionamos, la imposición del sistema dominante se hizo violentamente y sin transición, en una *psique* que funcionaba a partir de un sistema semiótico diferente. Que lo anterior haya sido de esa manera debió provocar efectos diversos: consideremos en principio, que debe tenerse en cuenta que la existencia de una simbología particular manifiesta la existencia de la *psique* particular que la sustenta, por ello la imposición de un sistema semiótico implica la modificación de la *psique* que lo asimila, en el caso tratado aquí, evidentemente la modificación es una violentación de la *psique* indígena.

Por otro lado, toda *psique* busca, en cualquier circunstancia, la estabilidad, asimilando en la mayor medida posible aquello a lo que se enfrenta a partir de sus propios recursos. Por lo que una imposición, por muy

violenta que sea, no puede ser llevada a cabo de una manera total, como un transplante de simbología y de conciencia, sino como una incrustación forzada de elementos ajenos a una conciencia dada. Por esto, los efectos de la imposición sólo podrían ser explicados satisfactoriamente a partir de la comprensión de la *psique* que asimila las modificaciones, no sólo desde la que las impone. Comprender realmente la *psique* indígena de aquel entonces es algo sumamente complejo y difícil; sin embargo, entender que ahí, en el mexica, había un sujeto con prácticas en sí diferentes que las occidentales abre camino al planteamiento de algunas preguntas sobre el hecho del cambio de modos de subjetivación y su correlato del cambio de modos de objetivación en nuestro propio contexto.

Asimismo, desarrollando estas hipótesis podría darse una explicación posible de lo que pasó en la conciencia indígena a partir de la Conquista. Elucubremos un poco.

III. ALGUNOS TRAUMAS

En una sociedad como la mexica donde se valora al yo desde el mundo, la exterioridad-objetividad tiene estatus



de fundamento del sentido del yo, en cuanto que el yo sólo es en el mundo, y no es fundamento y límite de él. Si la Conquista implica una modificación radical de la objetividad —como de hecho implica—, entonces esta afirmación¹³ cobra nuevas significaciones si se considera que, en esta particular manera de relacionarse el sujeto y el objeto, para la conciencia indígena en general es la objetividad el único fundamento importante del sentido del mundo. Esta modificación radical se inicia de la forma más abrupta y violenta que puede imaginarse: en una sociedad teocrática el ser de los dioses es el punto clave desde el que se organiza y se otorga sentido a la vida toda de los hombres, por ello el ultraje a los templos por los soldados de Hernán Cortés no debe verse sólo como una grave ofensa, sino como el brusco desencadenamiento de una crisis de sentido del mundo: al derribar a los dioses prehispánicos de los altares, el fundamento del mundo fue en ese momento literalmente derribado.

La Conquista también implicó una modificación de la objetividad —y de su correlato en lo que toca a la subjetividad—, en cuanto a lo que corresponde a la formación de una sociedad en la que el indio adquirió una valoración social similar o inferior a la de una bestia de trabajo. Desgraciadamente, algunos rasgos de esta añeja valoración social negativa han perdurado como un lastre de nuestra herencia colonial, pues el racismo contra el indígena ha sido una constante desde los años inmediatamente posteriores a la Conquista hasta nuestros días.¹⁴

Ahora bien, al existir la mencionada confusión entre objetividad y subjetividad, la valoración del ser del indio de aquella es asimilada, en la confusa integración de ambas, a ésta como dada de alguna manera desde ella misma. Así, el yo valorado desde la exterioridad asume tal valoración no como pura y simplemente exterior, sino como una valoración propia que deviene en una autovaloración. Que la *psique* indígena se había desarrollado en una sociedad altamente jerarquizada¹⁵ facilitó esa autovaloración impuesta, puesto que después de la Conquista también fue la sociedad la que valoraba y colocaba al indio en el estrato que se le otorgó, el estrato más bajo.¹⁶ La ley de Indias, a continuación transcrita en pequeñísima parte, delata la actitud de los

españoles —el estrato más alto de la jerarquía social— contra la población indígena de aquel entonces:

[...] ordenamos que persona ni personas algunas no sean osados de dar palos ni azote ni llamen perro ni otro nombre a ningún indio sino el suyo propio.¹⁷

Algunos estudiosos han señalado que “en esos días se llamaba perro a un indio [...] para llamarlo”.¹⁸ En estas condiciones, ¿cómo puede superarse el hecho de que del mundo partiera la valoración del yo como la de un yo que no valía nada, fuera de la fuerza de trabajo que podía ofrecer a una exterioridad no deseada?

El cambio del tipo de sociedad implicado por la Conquista implica, a su vez, que la subjetividad mexicana estuviera inserta en un proceso de transculturación que tendió a borrar el “yo comunitario” imponiendo un “yo más individualizado”, correspondiente a una cultura como la europea de la época. En una situación normal, dado un “yo individualizado” —ya no percibido como un yo significativo sólo con relación a la comunidad—, es desde él donde se otorgan valores al mundo. Los mecanismos del yo mexicano para reordenar su situación axiológica y con ello ajustar su autoestima tuvieron que ser diferentes de los que podrían parecer normales para el sujeto actual, ¿pues, cómo podría otorgar valores un yo que no valía nada o que valía lo mismo que una bestia?

Esta situación no se presentó como una crisis temporal de valores, sino como una situación vital permanente; no fue una situación fugaz y extraordinaria,¹⁹



© Everardo Rivera, de la serie *Tiemperos*.

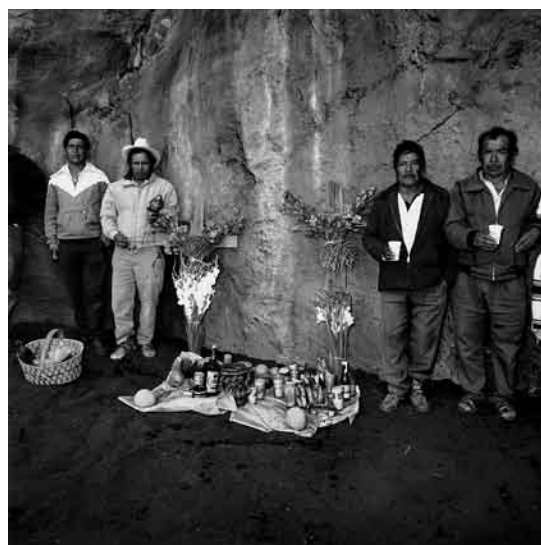
sino lo normal y cotidiano; no fue sólo el caos valorativo, sino el nuevo “cosmos” en el que hubo que aprender a vivir de alguna forma. El remedio puesto por la *psique* del conquistado debió ser consecuente con esa situación terrible. A manera de elucubración podría afirmarse lo siguiente, que el yo comunitario para no sufrir de el escarnio y autoescarnio cometió una especie de suicidio: en el sentido de una desvalorización de muchas de las valoraciones sociales —y aun de la sociedad misma.²⁰ Este remedio se instituye e interioriza por medio de la adaptación social más temprana: los niños debieron aprender lo necesario para sobrevivir de la mejor manera en una sociedad en la que “igualarse” al “hombre de razón”²¹ era peligroso en cuanto que ameritaba castigo o represión.²²

Vale decir que ese racismo en contra de los indios constituye una forma de sometimiento y control de los individuos dominados; racismo que se instituye como forma de organización social, las castas, *i. e.* se constituyen en una tecnología de poder, y en lo que concierne al individuo, en una forma de relacionarse consigo mismo: baste recordar que un indio o un mestizo puede insultar a otro mexicano llamándolo “indio”,²³ lo que indica que hay una percepción menospreciativa del propio yo en cuanto que se reconoce en éste una pertenencia a la raza india.

Este contacto entre las tecnologías de dominación de los demás y los referidos a uno mismo es lo que llamo [—dice Foucault—] gobernabilidad.²⁴



© Everardo Rivera, de la serie *Tiemperos*.



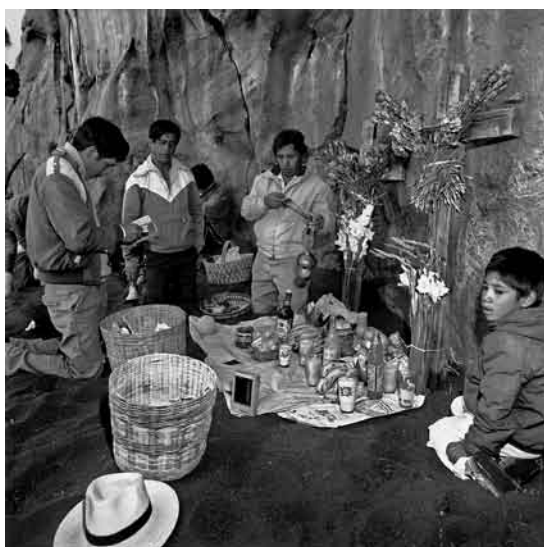
© Everardo Rivera, de la serie *Tiemperos*.

Si lo que dijimos hasta aquí es cierto, todo se encadenaría más o menos de la siguiente manera: si mi yo se fundamenta en lo social y lo social me niega, entonces deberé negar lo social para afirmarme, puesto que aún no puedo afirmarme desde mi mismo yo individual —porque no se ha pasado aún por un proceso suficiente de individualización del yo. Sin embargo, esta negación de la negación no es realmente una afirmación, sino una especie de suicidio en cuanto que el yo destruye aquello que lo valorizaba, pero sin poner nada en su lugar que lo valore, algo así como el patear su propio banquillo aquel que está siendo ahorcado.

Nos gustaría reflexionar con respecto a este proceso de formación del yo individualizado, al efecto de la imposición de una forma particular de individualidad, a la manera en que modifica a la subjetividad americana y, también, a la manera en que es modificado por ella al ser asimilado desde ésta. Tomaremos a la confesión religiosa, como ejemplo de una técnica de dominación y como la técnica utilizada, para esbozar algunas posibles líneas de análisis.

IV. UN NUEVO YO SE CONSTRUYE

Por otro lado, cabe señalar que en este contexto particular el sujeto hace la interpretación particular de su propio yo a partir de las restricciones y deberes que están dados como líneas de conducta a seguir conciente o inconcientemente. Al sujeto se le obliga a descifrarse a sí mismo de cierta manera particular.



© Everardo Rivera, de la serie *Tiemporos*.

¿De qué forma han requerido algunas prohibiciones el precio de cierto conocimiento de sí mismo? ¿Qué es lo que uno debe ser capaz de saber sobre sí para desear renunciar a algo?²⁵

De la misma forma, una prohibición solamente puede ser seguida y cumplida con una interpretación y un saber como presupuesto y punto de partida: yo me observo, me vigilo y luego puedo seguir las prohibiciones en los momentos en que son pertinentes.

La confesión es una especie de *épiméleia*, en el sentido de que exige “cierta forma de vigilancia sobre lo que uno mismo piensa y sobre lo que acontece en el pensamiento”,²⁶ exige que uno transforme la manera de mirarse a uno mismo preparándose para el momento de verter la subjetividad hacia el exterior, al verbalizar cierta forma de experiencia y conocimiento del propio yo —cabe acotar aquí que esta experiencia puede no ser propiamente un descubrimiento de algo que estaba oculto, sino la construcción misma de eso que se dice descubrir.

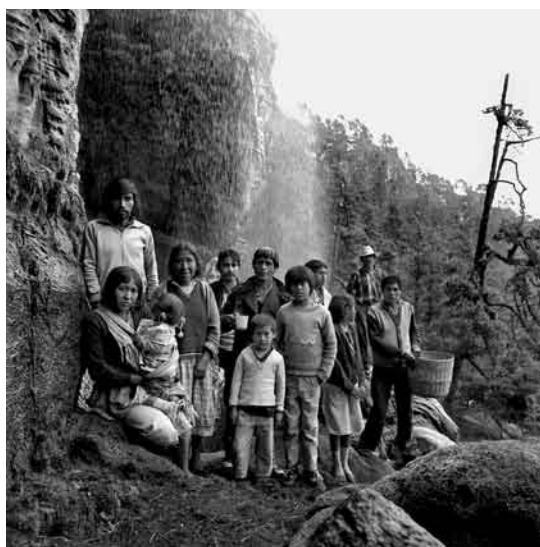
Simplificando riesgosamente puede decirse que esta subjetividad indígena que se vierte en la confesión cristiana, se vierte en la camisa de fuerza de dos respuestas posibles: “yo pecador” o “yo buen cristiano”; “yo culpable” o “yo inocente”, etc. Esto es, en la pregunta está presupuesta la respuesta, respuesta que arroja una subjetividad determinada por un predicado propio de una sociedad cristiana. En apariencia esta determinación de la subjetividad impuesta desde la exteriori-

dad, parece no diferir cualitativa y sustancialmente de la coacción que reciben los primeros europeos a los que se empieza a confesar; sin embargo, lo importante es que las prístinas subjetividades que reciben la imposición de la confesión son diferentes entre sí y esto debe determinar los efectos del hecho de tal imposición de una manera fundamental en cada caso. También debe tenerse en cuenta que si es en Europa donde se origina la confesión, este hecho ya debe ser por sí mismo significativo en el sentido de que si ahí, en Europa, se ha originado dicha técnica en su forma particular, es porque las condiciones estaban dadas gracias a un proceso necesario para su originación: ciertas formas de relacionarse el sujeto consigo mismo, ya eran precondiciones de la confesión como práctica de sí del sujeto europeo.

El sí mismo es algo de lo cual hay que escribir, tema u objeto (sujeto) de la actividad literaria. Esto no es una convención moderna procedente de la Reforma o del romanticismo: es una de las tradiciones occidentales más antiguas. Ya estaba establecido y profundamente enraizado cuando Agustín empezó sus *Confesiones*.²⁷

Todo esto manifiesta una particular experiencia del yo. Ciertamente debemos aceptar que los mexicas también estaban pendientes de sí mismos,

[...] como lo muestra la riqueza de la documentación escrita. Los mexicanos sentían curiosidad por sí mismos y por su historia [...] ²⁸



© Everardo Rivera, de la serie *Tiemporos*.

pero si aceptamos que hay una experiencia del yo propia del prehispánico y otra del europeo, entonces la manera en que los sujetos se relacionan consigo mismos deben ser diferentes, con sus propias y particulares técnicas de existencia y tecnologías de poder.

El análisis interior que implica la confesión, tanto la mexica —que se llevaba a cabo solamente una vez en la vida—, como la primitiva confesión cristiana, implica una revisión de los rasgos personales en función de un código moral. Sendos códigos son los que guían la lectura que el sujeto hace de sí, dirigiendo la mirada a lugares predeterminados, exaltando ciertas características buscadas y no otras, conformando, pues, un tipo peculiar de sujeto, en cierta manera proyectado por el código moral correspondiente y sus valores; diciendo qué es lo que debe ser el sujeto.

En contraposición a esto, el hombre moderno tiene sus peculiares formas de relación consigo mismo: la confesión no es un análisis de su interioridad en función de un código moral comunitario, *i. e.* no es realizada en función de un ejercicio prescriptivo de una moral social, sino en función de una investigación de la verdad que puede predicarse de sí y que vale ya por la verdad misma (la idea de que los sujetos modernos estamos constituidos como sujetos epistemológicos —el *cogito* cartesiano como hito— y no como sujetos morales); lo que permitiría al sujeto moderno pensar que el ser sincero al confesarse es el único deber que implica la confesión, y que en el extremo no hay ninguna otra



obligación en lo que toca a su manera de conducirse en el mundo.

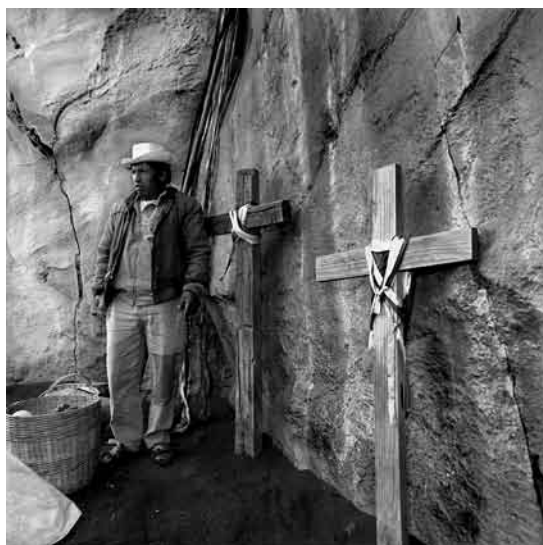
La confesión cristiana moderna es, pues, una técnica propia de cierta forma particular de experimentarse a sí mismo, que introducida a la fuerza en México debe dar como consecuencia una experiencia forzada del yo, si la subjetividad que se confiesa no es para una técnica de esa naturaleza.

Con la Conquista, las técnicas de existencia y las tecnologías de poder implementadas en un proceso de imposición y sometimiento cultural, terminan por ser, ambas, tecnologías de poder.²⁹ Para imponer y conservar una sociedad fundada en cierto tipo de individuo hay que crear ese tipo de individuo, por ello se imponen —no sugiero que de manera conciente— técnicas de existencia que construyen el yo de los vencidos.

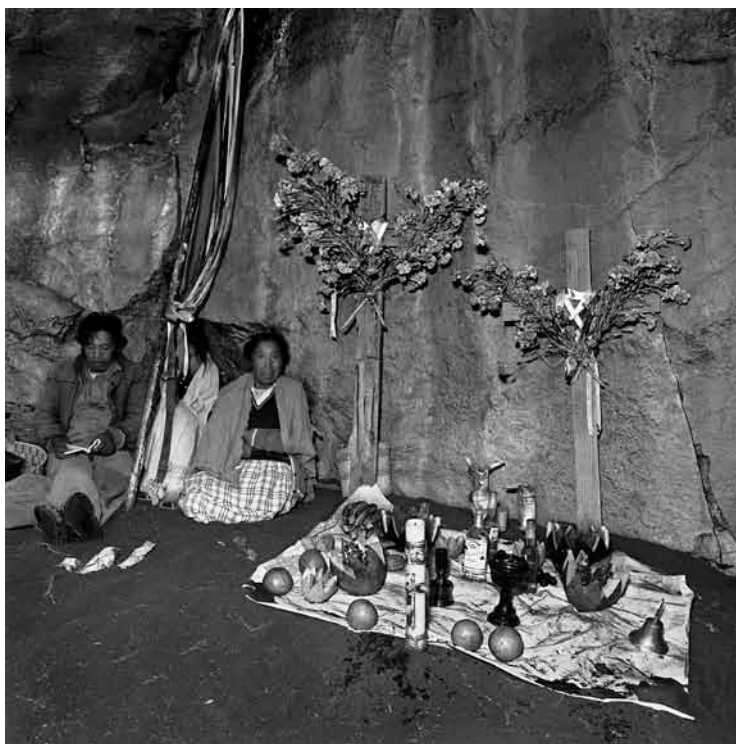
A partir de la Conquista, el sujeto mexica se interpretará a sí mismo desde pautas de desciframiento europeas que crean una experiencia del yo individual, propio de una sociedad moderna individualista. Cabe agregar que estas pautas están constantemente permeadas por el racismo y la altanería del vencedor.

La confesión moderna es, entre otras cosas, un reconocimiento del “yo individual” en el que este yo se vuelve significativo con respecto a los otros, pero significativo como determinado por los límites que lo separan de ellos y por la conciencia de la precisión de tales límites —una determinación de los límites del individuo por contraposición con los otros, que nos habla de la clara diferencia que se da en la conciencia moderna entre subjetividad y objetividad—, algo que antes de la Conquista no era así, pues el límite de la interioridad se confundía en la exterioridad, el sujeto mexica estaba fusionado con su comunidad.

En la Nueva España, esta imposición de la confesión cristiana como práctica cotidiana debió crear cierta experiencia del yo no sólo como una nueva experiencia, sino como una extrañísima experiencia: el *shock* de inquirir a algo que aún no está completamente conformado y que, sin embargo, debe dar una respuesta —básicamente la de confesarse culpable o no. Dicho de otra forma, según lo que dijimos en el apartado III de este texto, el yo comunitario es negado y se suicida an-



© Everardo Rivera, de la serie *Tiempos*.



© Everardo Rivera, de la serie *Tiemperos*.

tes de que se haya conformado completamente el yo individual que ocupará su lugar; ahora bien, la confesión es una técnica de existencia usada por sociedades individualistas y, como tal, conformada de tal manera que es un preguntar a un sujeto de cierto tipo de individualidad, pero ¿cuál yo individual hay en el sujeto indígena mexicano de aquel entonces que pueda responder a una pregunta hecha para un yo individual de otra latitud? Por otra parte, ¿si ha habido ese tipo de suicidio que mencionamos, existía un yo?

La introspección vierte las preguntas sobre una subjetividad aún no conformada y, por tanto, propiamente no puede descubrir –o producir– un conocimiento de esta subjetividad, sino que forzada y forzosamente crea –con las respuestas que ofrece a las preguntas de la confesión (culpable o inocente)– el reconocimiento de uno mismo como perteneciente a algún tipo particular de persona –tipo predeterminado por la técnica de existencia ahora en cuestión. Es decir, se crea una subjetividad que es determinada por lo que puede predicarse de los sujetos en una sociedad cristiana y racista.

Vale aclarar que de ninguna manera estamos tratando de probar una maldad inherente a la confesión cristiana, sino de sugerir que la confesión usada por

una sociedad colonizada –que en la base de su funcionamiento económico e ideológico tiene a la explotación de una raza, y como fin de dicho funcionamiento al saqueo de sus bienes en provecho de otra sociedad– se transforma en algo que no puede ser explicado sino como una institución propia de tal sociedad, es decir, que no es ajena a ella y que pasa a ser determinada por su contexto social y a la vez determinante del mismo. Esto es, que debe tomarse en cuenta que hay una relación bicondicionada de la ideología y la sociedad en que ésta se desenvuelve.

Por último, me parece que sería un trabajo interesante revisar el racismo y la confesión en México, planteándolos a ambos como técnicas de existencia y tecnologías de poder, que intervinieron y continúan interviniendo en la conformación de la idiosincrática subjetividad de parte de la población nacional; puesto que debe tomarse en cuenta que

[...] son las prácticas entendidas como modo de actuar y a la vez de pensar las que dan la clara inteligibilidad para la construcción correlativa del sujeto y del objeto.³⁰



© Everardo Rivera, de la serie *Tiemperos*.

BIBLIOGRAFÍA

- Arreola JJ. *La feria*, SEP, México (1980).
 Foucault M. *Hermeneútica del sujeto*, La piqueta, Madrid (1994).
 —. *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona (1991).
 Hanke L. *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, SEP, México (1974).
 Hegel GWF. *Propedeútica filosófica: teoría del derecho, de la moral y de la religión (1810)*, UNAM, México (1984).
 Husserl E. *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*, UNAM, México (1988).
 Portilla J. *Fenomenología del relajo*, FCE, México (1984).
 Séymour M. *Antología del cuento hispanoamericano*, FCE, México (1978).
 Todorov T. *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, México (1987).
 Soustelle J. *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la Conquista*, FCE, México (1996).

NOTAS

- ¹ Cfr. Michel Foucault. *Tecnologías del yo*.
² Vid. Todorov T. *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, México (1987).
³ Quiero recalcar que este trabajo se concentra en el caso de los mexicanos, y que la extensión temporal que abarca esta reflexión no pretende ir más allá del periodo de vida de las generaciones que vivieron la guerra y las primeras dos décadas inmediatamente posteriores a ésta.
⁴ *Ibid.* p. 171. Vuelvo a remitir al lector a este libro para leer un trabajo sobre las diferencias de ambos sistemas semióticos.

⁵ Un ejemplo de esto puede apreciarse en prácticas más o menos esotéricas y harto populares que sobreviven hasta nuestros días, en las que, por ejemplo, para realizar un conjuro basta con poseer el nombre de la persona que se desea conjurar.

⁶ Evidentemente no estamos considerando estados de conciencia y algunas otras *cogitaciones*.

⁷ “Naturalmente considerado” en el sentido husserliano. Véanse *Las conferencias de París*.

⁸ Vale citar, en este momento, a Foucault para justificar esta revisión de la historia mexicana en busca de las condiciones que constituyeron al sujeto indígena posterior a la Conquista en relación con su(s) objeto(s): “Si por pensamiento se entiende el acto que pone en sus diversas relaciones posibles un sujeto y un objeto, una historia crítica de pensamiento sería un análisis de las condiciones en las que se forman o modifican ciertas relaciones de sujeto a objeto, en la medida en que éstas son constitutivas de un saber posible”, Michel Foucault *apud*. M. Morey en la introducción a *Tecnologías del yo* en la edición citada.

⁹ Cfr. Hegel GWF. *Propedeútica filosófica: teoría del derecho, de la moral y de la religión (1810)*, UNAM, México (1984); especialmente pp. 12 y 13 en lo que toca a lo que Hegel llama conciencia teórica y conciencia práctica: “(La conciencia teórica) ya sea que se comporte percibiendo, o como fuerza de la imaginación, o como pensante, su contenido es siempre un dado ya existente, y en el pensar su contenido es el ente en sí. En cambio, el yo aparece como conciencia práctica, cuando las determinaciones del yo no son solamente determinaciones de su representar y de su pensar, sino cuando aparecen en una existencia externa. Aquí yo determino las cosas o soy la causa de las transformaciones de los objetos dados”. (p. 12).

¹⁰ Todorov T. *Op. cit.* p. 75.

¹¹ *Ibid.* p. 73.

¹² Vale transcribir largamente los preceptos de los ancianos citados por Sahagún: “[...] Mira que no sea fingida tu humildad, porque entonces descirse ha de ti titoloxochton, que es hipócrita./ [...] En la calle o por el cami-



no anda sosegadamente, ni con mucha prisa ni con mucho espacio...; los que no lo hacen así *llámanlos* ixtotomos cuecuetz, que quiere decir persona que va mirando para todos lados, como loco, y persona que va andando sin honestidad y sin gravedad...; tampoco irás cabizbajo [...], ni mirando hacia los lados, *porque no se diga de ti* que eres bobo o tonto o malcriado" (Sahagún, t. II, pp.137 y ss. *apud*. Soustelle, p. 223.) El itálico es nuestro. Nótese que en este código de conducta es el juicio público la sanción esgrimida en este código de moralidad para la conducta del sujeto.

¹³ *I.e.*, la exterioridad como fundamento.

¹⁴ En abono de estas últimas afirmaciones, que para algunos que hacen discursos políticos podrían ser polémicas, sólo traeré a colación los siguientes testimonios tomados del arte mexicano: "Jorge Ferretis se esfuerza por crear un cuadro primitivo en que el campesino ni siquiera se considera a sí mismo digno de ser humano". (M. Seymour).

Esta es la voz de Arreola al referirse al estado de miseria e indefensión de los habitantes de una comunidad indígena: "¿Usted cree que le iban a tener apego a la vida, o que iban a sentir amor por sus cosas, y hasta por su propia familia, aquellas gentes que fueron tratadas como animales?" (*La feria*, p. 34).

¹⁵ Una sociedad que mediante las jerarquías y su parafernalia correspondiente indicaba el valor social del individuo —el cual en ese contexto era el más importante—, colocándolo en el lugar que en el orden social le correspondía.

¹⁶ Puesto que más arriba he dejado claro que el periodo sobre el que se reflexiona es el de los años inmediatamente posteriores a la Conquista, quizá no sea necesario agregar aquí que ese estrato social último le correspondió estrictamente al indígena hasta los años previos a la introducción de esclavos africanos a la Nueva España.

¹⁷ *Apud*. Hanke L. *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo*, SEP, México, (1970). p.40.

¹⁸ *Ibid.* p.40.

¹⁹ Sólo se presenta con toda la violencia de su traumática irrupción para las generaciones que sufren la Conquista, para las posteriores, aunque mantiene toda su violencia subjetiva, es la cotidianidad.



© Everardo Rivera, de la serie *Tiempos*.



© Everardo Rivera, de la serie *Tiempos*.

²⁰ Elucubrando quizás demasiado audazmente, esto podría estar sugerido en la falta de compromiso con la comunidad y la irresponsabilidad social ya proverbial de nuestros servidores públicos.

²¹ Como la razón se concibe como posesión y atributo particular del ser humano, entonces esta adjetivación sugiere que quien no es "de razón" no es, por tanto, humano.

²² Sin que pueda sostenerse que el desarrollo de esta hipótesis podría explicar algunas conductas y peculiaridades propias de la idiosincrasia nacional, puesto que estamos hablando de un momento histórico alejado de nosotros por cinco centurias de historia, cabe mencionar en este momento, como una referencia que salta a la mente de manera natural, al "complejo de inferioridad del mexicano" propuesto y estudiado por Ramos; o el *relajo*, tratado por Jorge Portilla como suspensión de la seriedad en cuanto "adhesión del sujeto a un valor propuesto a su libertad" (p. 18. *Fenomenología del relajo*).

²³ Si la imagen de un pueblo se construye de la misma manera en que una persona construye su propia imagen individual —en gran medida a partir de la imagen que le devuelve la mirada de los demás. Es en los ojos de los demás en donde uno se contempla por primera vez (el espejo es un símbolo), entonces debiéramos pensar en la manera que una subjetividad construida con tal reflejo fundamentará el mundo, su imagen, su representación, ¿qué pasará con lo que toca a los valores, si su fundamento tiene de sí una valoración negativa?, ¿y con el conocimiento, lo político, etcétera?

²⁴ Foucault. *Op. cit.* p.49.

²⁵ *Ibid.*, p.47.

²⁶ Foucault M. *Hermeneútica del sujeto*, La piqueta, Madrid. p. 35.

²⁷ Foucault. *Tecnologías del yo*, p. 62.

²⁸ Soustelle. *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la Conquista*. p. 12.

²⁹ *Vid. supra*.

³⁰ Foucault. *Ibid.* p.32.

Marco Aurelio Ángel Lara, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades. Universidad Tecnológica de la Mixteca. M.Lara@uea.ac.uk



© Everardo Rivera, de la serie *El pulque*.

Notas para recordar la REVOLUCIÓN

Miro, entretanto, avergonzado,
la muerte inminente de veinte mil hombres,
que por una ilusión, señuelo de la gloria,
van a sus tumbas como a un lecho.
W. SHAKESPEARE. *HAMLET*, IV,4.

La intimidación es el medio más poderoso de acción política,
tanto en la esfera internacional como en el interior de cada país[...]
La revolución procede del mismo modo:
mata a unas cuantas personas, aterrera a mil.
L. TROTSKI. *TERRORISMO Y COMUNISMO*.

Héctor
Schmucler

I. La tradición homérica enseña que Paris raptó a Helena, la llevó a Troya y los griegos, para rescatarla, se empeñaron en una guerra que duró diez años. La guerra frente a los troyanos narrada en *La Ilíada* se transformó, para Occidente, en el paradigma mitológico de todas las guerras; el heroísmo, en adelante, se retrató en Aquiles y la fuerza inabarcable de la belleza femenina regresó, una y otra vez, al nombre de Helena. La tragedia de Eurípides que evoca a la esposa de Menelao muestra las cosas de otra manera: Helena nunca estuvo en Troya pues los dioses la habían sustituido por un ídolo, con su exacta imagen, construido con vientos que se disiparon después de la guerra. Entretanto, la fiel Helena esperaba su destino en las costas de Egipto. En sus *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* (1934), Simone Weil medita su situación a partir de este portentoso equívoco:

[...] el primer deber que nos impone el periodo actual es tener bastante coraje intelectual para preguntarnos si el término “revolución” es algo más que una palabra, si tiene un contenido preciso, si no es simplemente uno de los numerosos engaños que ha suscitado el régimen capitalista en su desarrollo y que la crisis actual nos hace el servicio de disipar. Esta cuestión parece impía, a causa de todos los seres nobles y puros que han sacrificado todo, inclusive su vida, a esta palabra. Pero sólo los sacer-

dotes pueden pretender medir el valor de una idea por la cantidad de sangre que hace correr. ¿Quién sabe si los revolucionarios no han vertido su sangre tan vanamente como esos griegos y troyanos del poeta que, engañados por una falsa apariencia, se batieron diez años alrededor de la sombra de Helena?

Hoy podríamos preguntarnos si la revolución es algo más que un gesto gastado. No deja de sorprenderme, por ejemplo, el hecho de que en una revista como *Lucha Armada* el tema de la revolución sea tan infrecuente en los trabajos que aluden a las acciones desarrolladas durante los años marcados por el fervor de la violencia en la Argentina. ¿Qué, sino la densa trama de la revolución, constituía el reaseguro político y moral que alimentaba la teoría y la práctica de la acción armada? ¿Es posible recortar las experiencias guerrilleras sin entrelazarlas con los objetivos revolucionarios que buscaban alcanzar? ¿Acaso podría suponerse que esas rutinas no superaban la pura exaltación por las armas? Cualquier valoración de la “lucha armada” debería tomar en cuenta no sólo (ni principalmente) la eficacia técnica del operativo, sino el lugar que ocupa en el objetivo político buscado. La pregunta, en consecuencia, debería recaer sobre esos objetivos. Se trata de desterrar la presunción de una neutralidad técnica que está en el corazón de la ideología sobre la que se sostiene el tejido íntimo de la sociedad capitalista y que ha contaminado la perspectiva de los revolucionarios al menos desde Marx. Tal vez allí, en la amoral mirada técnica, se podría encontrar la raíz de los incesantes fracasos, es decir, de los triunfos que sólo regresan a las peores formas del orden que se pretende superar. La responsabilidad del pensamiento exige que la reflexión vaya más allá del análisis de tácticas equivocadas, de deformaciones que tergiversaron principios vigorosamente sostenidos, de errores que llevaron a la derrota de la acción armada. Claro que interesa, y mucho porque es una de las formas de búsqueda de la verdad, el reconocimiento de los caminos recorridos. Es más relevante, de todas maneras, imaginar el lugar de llegada al que hubieran conducido esos caminos en caso de no ser interrumpidos por el desgano y la derrota.



2. La ilusión revolucionaria ha estado pegada a la biografía de muchos de nosotros. El tono autobiográfico que transita por buena parte de los artículos aparecidos hasta ahora en *Lucha Armada* da cuenta de lo que nos pasó a un grupo de argentinos y de la forma en la cual ahora contemplamos nuestro existir. Cualquier distanciamiento teórico exigiría poner en duda un hecho evidente: aquel sujeto actuante y éste que instala una memoria crítica es, sustancialmente, el mismo. Estamos señalados. Sin la idea de revolución como marca de nuestras vidas, seríamos otros: la entrega a la revolución confunde la existencia y la historia. Estoy usando el plural como forma de expresar actitudes compartidas y, sin embargo, me suena inconveniente, encubridor, tal vez cobarde: debo decir sin miramientos que soy yo el que sería otro. Y porque el mundo es la suma de voluntades como la mía, no puedo observarlo desde alguna salvadora objetividad externa; no puedo dejar de asumir la suerte de todos. La apuesta por la revolución la hice yo, mis amigos, mis hijos. Somos igualmente responsables de los actos y de las ideas que guiaban, con mayor o menor conciencia, nuestros pasos. Deberíamos hablar también con la voz de los que están muertos; no para reemplazarlos como víctimas, sino para hacernos cargo de sus responsabilidades ya que los que aún estamos vivos agregamos la responsabilidad de haber sobrevivido.

3. El problema que nos plantea la revolución no es su fracaso, sino sus sorprendentes victorias. Es cierto que ya no existe aquel escenario de revoluciones triunfantes donde parecía jugarse el destino del mundo entero. La experiencia resulta intransmisible, pero los que vivimos aquellos desafíos conocimos la fuerza vertiginosa y despiadada que se deriva de cierta alucinación demiúrgica. Y no estoy hablando de la pasión incontrollable auspiciada por las armas, que suelen otorgar el extraño placer de exigir por su sola amenazante presencia o que, en la enajenada embriaguez de su omnipotencia, puede disponer la muerte del otro. Pienso en lo que llamamos revolución; en esa idea en la que tantos moldearon sus vidas y que marcó la historia de los últimos dos siglos. El doloroso espanto que nos fue invadien-



© Everardo Rivera, de la serie *El pulque*.

do (no a todos, por supuesto) tiene que ver menos con los derrumbes que con la contemplación de aquellas construcciones que nos habían conmovido y de las que también éramos responsables: habíamos propiciado la noche mientras cantábamos la gloria del mediodía.

4. ¿Cabe la palabra “arrepentimiento”? Si pudiéramos imaginar otro vivir, el plazo no puede postergarse y lo nuevo comienza hoy mismo. Se trata de aceptar, antes que nada, que lo existente no era lo único posible y que los ojos con que hemos mirado estaban ciegos al dolor. Hay un arrepentimiento por lo que se hizo y uno por lo que se dejó de hacer. Algo dejé de hacer porque mis ojos no supieron ver, pero soy, trágicamente, inseparable de mis ojos. Si declaro que no soy responsable de no haber visto, porque no eran momentos para ver, claudica mi condición humana. Es uno de los riesgos de ampararse en los llamados “climas de época”. Detrás de los vientos de la historia, tan mencionados para justificar las conductas humanas, se dispersan las posibilidades de la libertad y sin ella, sin la libertad que admite la posibilidad de optar, la responsabilidad es una exigencia vacua y ninguno de nuestros discursos sobre la sociedad tendría sentido. La idea de revolución, que podría haber sido el acto humano crea-

dor por excelencia, se negó a sí misma cuando se presentó como necesaria consecuencia de leyes conocidas que marcan un derrotero previsible. La teleología cancela la libertad, salvo que se entienda por tal la opción por una marcha cuyo destino está de antemano trazado. Arrepentimiento por lo no hecho: podría haber sido más intensamente intolerante con las injusticias (hubo quienes lo fueron); podría haberme reconocido generosamente en el otro, el diferente (hubo quienes así lo hicieron); haber tenido más fe y menos cálculo, haber estado más abierto a los prodigios del amor, haber sido más implacable en la búsqueda de la verdad (hubo palabras que no supe escuchar). El arrepentimiento es una inclinación conmovedora a la plena responsabilidad, a la aceptación de nuestras culpas venciendo el tranquilizante prejuicio antirreligioso que se empeña en desterrarlas de nuestros sentimientos y que nos vuelve sordos a los reclamos de las víctimas. En esta posibilidad de arrepentimiento, tal vez sólo ahí, alumbra una chispa que hasta permitiría reinventar la revolución. El arrepentimiento está lejos de saldar ninguna cuenta porque siempre nos queda tiempo para ser de otro modo en la medida que podemos empezar a ser-

lo ahora mismo. Nada de lo argumentado, sin embargo, tiene atractivo para los satisfechos. Pero ya sabemos que, si fuera posible rehacerlo, el más alto sentido de la revolución se mide con los desamparados.

5. Las palabras de la revolución, que hasta ayer vibraban convocando al entusiasmo (o al miedo), sólo parecen destinadas al olvido o a la melancolía. También al desprecio, aunque cueste señalarlo. Me pregunto si es aún posible escribir sobre la revolución sin ironía, sin esa forma de burla que sucumbe en la tristeza. Pero hablar irónicamente sobre la revolución ¿es algo más que un intento de escapar a la convicción de que, en cada uno, la memoria de las pasiones y los dolores vividos lleva su marca? Negar la revolución, como acto supremo de la ironía, puede ser igualmente un pacto de amor; un esfuerzo por rescatarla para la memoria, una rebelión contra la aridez del olvido. Negarla –sin dejar de saber que, como nunca, el mundo en que vivimos multiplica la injusticia y el desprecio– es también la posibilidad de descubrir algún atajo secreto que nos permita comprender el porqué de la fuerza que arrastra su idea. En el trayecto seguramente reconoceríamos, una vez más, la esencia misteriosa que constituye a los seres humanos.



6. El 12 de julio de 1879, dos días antes que la Bastilla fuera tomada por la población insurrecta, el duque François Alexandre de la Rochefoucauld Liancourt le informaba a su amigo Luis XVI sobre lo que estaba ocurriendo en París. —“Se trata de una revuelta”, habría exclamado el Rey. —“No, señor –contestó el duque– es una revolución”. Los acontecimientos que conmovían a Francia encontraron un nombre. La historia comenzó a reconocer las revoluciones que habían ocurrido en el pasado y abrió sus páginas para alojar a las que, innumerables, acontecerían en el desconocido futuro. Singular devenir de la palabra revolución que desde su origen designaba (aún lo hace) el regreso al punto de partida, re-venir. Retorno sobre sí mismo, reiteración de lo que ha sido y previsión de lo que será. Revolución en tanto ciclo que se repite; desde los fenómenos naturales hasta los conflictos entre los dioses que reiteran indefinidamente sus destinos tutelares. A partir de 1789 la palabra revolución encendería la imaginación con la expectativa de transformaciones radicales, como expresión de lo indudablemente nuevo.





Consustanciada con la idea de progreso, fijó para muchos un destino insuperable a la historia. Con el tiempo, se volvió punto de llegada, realización de todos los sueños; le dio marco a la acción conciente de los hombres que actuaban en su búsqueda y así nació, rigurosamente, una especial clase de seres humanos: los revolucionarios. La modernidad creaba el más poderoso e influyente de sus mitos. Dos siglos y medio antes de la Revolución Francesa el polaco Nicolás Copérnico había incluido la palabra revolución en el título de un libro que reordenaba el universo y el lugar del hombre en la comprensión de lo existente. En *De revolutionibus orbium coelestium* se afirmaba que la Tierra, junto a los otros planetas, giraban alrededor del Sol y no a la inversa como se venía creyendo desde tiempos inmemoriales. Todavía revolución significaba rotación, regreso. Pero el hecho de que la Tierra “revolviera” alrededor del Sol negó un orden existente, conmovió la estructura de los conocimientos y redefinió para siempre el lugar de la Tierra. Las consecuencias no dejaron de acumularse. La revolución copernicana volvería a estar presente cada vez que los hombres quisieron construirse un nuevo destino. Entendida como ruptura y, sobre todo, como novedad superadora del pasado, se establecieron revoluciones en todos los campos. Se confundieron los parámetros: la revolución guardaba sus intensidades para el espíritu aunque se renegara de toda espiritualidad. En los casos de adhesión al materialismo jamás se reconocería en el puro cálculo cuantitativo. No es paradójico (aunque lo parezca) que con el declinar de la presencia de lo religioso, la idea de revolución se vulgarizara y fuera uno de los sinónimos de la moda y, como tal, un fuerte argumento publicitario. Las “revoluciones” fueron demográficas, económicas, jurídicas, culturales, sociales, intelectuales y gastronómicas. Se quería decir que antes del acontecimiento revolucionario existía cierta configuración y que después se instala un orden totalmente diferente al anterior. Junto con el alma, revolución se volvió metáfora de lo más íntimo. Pero si al alma había que cultivarla para que —embellecida— permaneciera, la revolución vulgarizada venía a arrancar de cuajo el pasado para instalar lo destinado a reemplazarlo. Así, cada nuevo modelo



© Everardo Rivera, de la serie *El pulque*.

de cualquier artefacto doméstico luce la audacia de ser revolucionario, tanto como un nuevo color en el dibujo de los labios, o las teorías que tienden a explicar el comportamiento de los niños. Hasta la propia revolución política, envejecida, admitió una restauración salvadora: la revolución en la revolución.

7. Las revoluciones no se identifican necesariamente con la violencia. Cuando lo hacen, la violencia gana la partida. Nada dañó tanto a la grandeza humana de la revolución como la mirada instrumental con que se apoderaron de ella los revolucionarios profesionales. En adelante hubo revolucionarios, pero cesó el espíritu creador en el que la revolución podría realizarse, se clausuró la imaginación como condición de su audacia liberadora. Una de las formas de este ejercicio profesional de la revolución tomó la forma del especialista armado. La otra, que suele sustentar al primero, la del experto. La “ciencia de la historia” articulada a la “razón de la violencia” repitieron, perfeccionado, el intento babélico de tomar el cielo por asalto. También se repitieron los resultados: la confusión, la soledad y el despojo del habla. Las revoluciones, sistemáticamente, concluyeron en formas de terror ejercidas contra los mismos que prometían liberar. Aún los vencedores pasaron a engrosar la inagotable suma de los derrotados. En consecuencia, la verdadera pregunta que deberíamos formularnos no es por qué las revoluciones no triunfan,



© Everardo Rivera, de la serie *El pulque*.

sino por qué, cuando triunfan, muestran un rostro indeseable, por qué en lugar de la armonía esperada aparece el dolor y el miedo, por qué el propio camino que conduce a las revoluciones (en realidad sólo son tales si triunfan) está revestido de sangre, de duelos repetidos, de sacrificios indetenibles. Con todo, ninguna respuesta sería convincente si no acertara a contestar otras preguntas, las más perturbantes, las que llenan de inseguridad cualquier razonamiento: ¿por qué el entusiasmo irrefrenable de los revolucionarios, que al iniciar el camino saben que les espera un esfuerzo sin límite, la negación de todo, la muerte multiplicada y el ejercicio de la crueldad como necesidad repetida a cada paso?, ¿por qué en ese desafío que los días lo vuelven certeza, en esa promesa que hace temblar la descripción, justamente allí, encuentran el estímulo, la condición de la alegría? Sólo cuando lo habita la derrota, el revolucionario reconoce la tortuosidad del camino. Si ha triunfado no piensa en rehacerlo; el camino queda destinado al olvido (“que los muertos entierren a los muertos”); el éxito corrobora su justeza. La crítica posterior, que a veces adquiere el patetismo de la “autocrítica”, no deriva del hecho de que las cosas hayan cambiado de signo. La revolución lograda es la que se había estado construyendo en el tiempo de la acción revolucionaria. Ni Robespierre ni Lenin ni Trotski ni Stalin ni Ernesto Guevara fueron sorprendidos en su buena fe. Para los revolucionarios profesionales no hay otra re-



volución que aquella que hicieron. Cuando el revolucionario reconoce las cruces que ha dejado plantadas en el camino y se estremece al contemplarlas, en realidad, ha dejado de ser revolucionario.

8. La revolución ha sido y tal vez siga siendo la encarnación cotidiana de una construcción metafísica. Existe antes de ser historia. Su razón enraíza en certezas indemostrables: verdades inmanentes alojadas en categorías igualmente metafísicas tales como “pueblo” o “clase”. La “voluntad general” rousseauiana es tan caprichosa como las “leyes de la historia” consagradas por el marxismo. En ellas se santificaron los derechos esgrimidos por los revolucionarios que se proclamaron representantes de los oprimidos. Las revoluciones, que no pueden prescindir de ser arbitrarias, nunca fueron iniciadas por los humillados mismos. Les basta con ocupar el lugar de lo sagrado; la revolución pretende ser el relato secularizado de los tiempos. Se afirma como absoluto: alfa y omega, origen y llegada. La Revolución Francesa, la Revolución por antonomasia, se nutre en la “voluntad general” e inventó el Terror en nombre de su trascendencia fundadora. Nada es superior a ella misma y por eso su realización prescinde de la suerte concreta de los individuos. Mientras tanto la razón, erigida en testimonio de verdad, ha sido esgrimida como procedencia de los actos y la revolución surge como su natural consecuencia. La Revolución consagra a la razón sin percibir la impronta religiosa de su acto: en nombre de la razón la Revolución ocupa el lugar de lo sagrado. Así la “voluntad general” es un más allá que emana de todos. En su nombre todo es posible. El revolucionario, nacido con la Revolución Francesa, que se nombra a sí misma como fuente de razón, es el oficiante que encarna la verdad autodesignada. La Revolución descubre en el Pueblo el comienzo y el continente de su propia certidumbre aunque los sujetos, que imaginariamente le dan forma, no se reconozcan necesariamente en ella. La revolución inventa al pueblo, pero cree emanar de él. Lo contempla como actor, parece doblegarse a su voluntad, a sus deseos y sólo contempla un fantasma. El único actor, en realidad, es el revolucionario: el que descifra los signos, el que se sabe elegido, el que se



siente agente de designios que lo atraviesan. El revolucionario se considera inocente porque la moral ya viene inscrita en la historia. De allí su seguridad; también su desesperación. La Revolución ha suplantado a la Iglesia y, por los mismos temores, proclama idéntica sospecha hacia lo místico. Afirma rituales en vez de cultivar el misterio. Con las alegorías de la exterioridad sustenta el poder, impone la intermediación de sus códigos. La inmediatez del misterio no exige mediaciones. El revolucionario actúa como profeta, pero no acepta que lo es y por eso no cree en Dios. Lo reemplaza. Cuando ya es dios, cuando ya es origen de las profecías, usa su ilimitada libertad para instituir el mundo, pero cree hacerlo en nombre de un destino al que sirve. Por eso no se siente responsable de sus actos.

9. La otra revolución fue la rusa. A su sombra, protectora o maléfica, crecieron las numerosas revoluciones del siglo XX, incluidas las que apenas se esbozaron. Toda idea de revolución, en ese siglo de revoluciones, encontró a la rusa en su camino para imitarla o apartarse de ella. Desde su triunfo, el mundo no pudo prescindir de ella hasta que desapareció dejando un enigma aún irresuelto. La Revolución Rusa necesitaba un calificativo que la precisara, socialista, porque la Revolución en sí ya había acontecido en 1789 en Francia y Carlos Marx, junto a Federico Engels, la habían celebra-



© Everardo Rivera, de la serie *El pulque*.

do con singular entusiasmo en el Manifiesto del Partido Comunista de 1848. La Revolución Socialista de 1917 venía a ocupar el lugar de lo sagrado que había inaugurado la Francesa. La diferencia, sin embargo, era raigal. Después de Marx la ciencia de la historia había desocultado el destino a los ojos de los revolucionarios. Las leyes que marcan los pasos de la humanidad perfeccionaban el impulso surgido de la “voluntad general” y Dios ya no sólo había dejado de ser necesario “como hipótesis”, al decir de Laplace, sino que había muerto y ningún tormento seguía a sus funerales. La razón aplaudía su propia conciencia. En 1892 Federico Engels había presentado el “socialismo científico” a los ingleses apoyándose en la seguridad de que toda opacidad sería superada: “la vida, desde sus formas más bajas hasta las más altas, no es más que la modalidad normal de existencia de los cuerpos albuminoides”. Es verdad que después, desde la misma ciencia, se condicionaron las afirmaciones omnipotentes que abundaron en el siglo XIX y el propio Engels cargó con las culpas que algunos achacaban al marxismo. *Post festum*. La fiesta ya resultaba indetenible: el siglo XX ensayó todas las sutilezas de la muerte con las raíces hundidas en la ilimitada fe en la ciencia y en la técnica que había crecido durante el siglo anterior y la Revolución Socialista inspirada en esa Ciencia de la Historia difundida por Engels, encontró todos los rostros del engaño. Al filo de ambos siglos, mientras Lenin imaginaba de qué manera el Partido administraría en Rusia las “leyes de la historia”, Pavlov sostenía que su reciente descubrimiento de los “reflejos condicionados” eran el primer escalón que llevaría a mostrar que todo sentimiento humano es producto de reacciones materiales. Aunque no se conocieran en ese momento, Lenin y Pavlov trabajaban en el mismo sentido: uno para fabricar la sociedad, el otro para fabricar el alma de sus habitantes. La Revolución Socialista no se traicionó a sí misma con el momento stalinista, así como “el Terror” no fue ajeno a la Revolución Francesa. Los modales podrían haber sido distintos pero los caminos elegidos estaban legitimados desde antes: desde la convicción de que todo lo existente es mera organización de la materia.

hschmucler@salsipuedes.com.ar



© **Everardo Rivera**, de la serie *Xochipila*.

EL PRIMER PRESIDENTE de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística

Virginia
Vargas Rangel

Las ideas de la Ilustración y el Enciclopedismo llegaron lentamente a México; por su parte, los jesuitas humanistas mexicanos del siglo XVIII, que fueron desterrados del país, infundieron en algunos el deseo de gozar de una enseñanza naturalista e impulsaron de igual modo el interés por el avance del conocimiento en general.

Una de las más importantes obras realizadas en la ciudad de México por la cofradía de Nuestra Señora de Aránzazu (1767) fue la construcción del Colegio San Ignacio de Loyola, conocido también como el Colegio de las Vizcaínas. Sus fundadores fueron Francisco de Echeveste, Manuel de Aldaco y Ambrosio Meave, quienes se oponían a que el clero tuviera injerencia en el plantel y con el tiempo lograron que se aceptara la enseñanza laica. Asimismo la Academia de San Carlos (que se inauguró en 1785 y funcionó hasta 1791) y el Colegio de Minería (1797) estuvieron desligados de la organización eclesiástica.

A principios del siglo XIX, ya en la época independiente, las constituciones estatales incluyeron muchas medidas anticlericales. La Constitución de 1824 dejaba la educación básica en manos de los gobiernos estatales y al Congreso General le confería la facultad de promover la Ilustración. Las ideas de la Ilustración europea estaban vivas en el pensamiento de los liberales mexicanos y servían de sustento a una educación controlada por el Estado, para esto el Estado tenía necesariamente que intervenir en la educación. Por la iniciativa de un grupo de letra-



© Everardo Rivera, de la serie *Xochipila*.

dos, diferentes sociedades, academias e institutos fueron conformados para apoyar la educación y el avance científico. Por ejemplo, el 22 de febrero de 1822 fue fundada en México la Compañía Lancasteriana, escuela que, cuyo nombre lo indica, utilizaba el sistema lancasteriano en el cual los alumnos de mayor edad y adelanto instruyen a los más pequeños y menos avanzados bajo la supervisión de un maestro. La escuela lancasteriana introdujo el empleo de mapas, carteles, areneros y los ejercicios de dictado, y tomó como uno de sus libros de texto la *Cartilla Social o breve instrucción sobre los derechos y obligaciones del hombre en la sociedad civil*, escrita por José Justo Gómez de la Cortina. Cabe añadir que en 1826 se creó el Instituto de Ciencias, Literatura y Artes, en 1833 fue establecido el Instituto Nacional de Geografía y Estadística, en 1834 tanto la Academia de la Lengua como la de Historia, entre otras instituciones relevantes surgidas alrededor de esos años.

Asimismo, en las primeras décadas del siglo XIX las publicaciones periódicas especializadas fueron un referente de los deseos innovadores de importantes personalidades del México que estaba iniciando su vida independiente. En 1820 se publica el *Semanario político y literario de Méjico* (sic) dirigido por José María Luis Mora, quien expresaba lo siguiente:

Ha llegado por fin el tiempo en que el hombre verdaderamente patriótico pueda dedicar sus fatigas a la



ilustración del pueblo, sumido por tantos años en la más ruda estolidez...¹

JOSE GÓMEZ DE LA CORTINA Y SU INTERVENCIÓN EN EL INSTITUTO NACIONAL DE GEOGRAFÍA Y ESTADÍSTICA

Hay que recordar que la geografía es la ciencia que tiene por objeto el estudio de la superficie terrestre, la distribución espacial y las relaciones recíprocas de los fenómenos físicos, biológicos y sociales que en ésta se manifiestan. A la geografía física está íntimamente ligada la geología, ciencia que trata de la historia de la Tierra. Refiriéndonos a la República Mexicana, el estudio geográfico de nuestro territorio durante la Colonia fue muy pobre, la obra de mayor trascendencia en este periodo fue la de José Antonio Villaseñor y Sánchez titulada *Theatro Americano* (1746-1748). En el siglo XIX se inicia el interés geográfico mexicano con la obra de Alexander von Humboldt titulada *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España* que resultó ser el tratado de geografía regional más famoso en el mundo de aquella época.

El Instituto Nacional de Geografía y Estadística, tal como se nombró inicialmente a la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, fue creado en el año de 1833 bajo los auspicios de Vicente Gómez Farías como vicepresidente de la República en ejercicio del Poder



© Everardo Rivera, de la serie *Xochipila*.



Ejecutivo y de Bernardo González Angulo como Ministro de Relaciones Interiores y Exteriores. Fue la cuarta asociación científica de este tipo fundada en el mundo, después de las de Alemania, Francia y Gran Bretaña, y en 1839 comenzó a publicar su *Boletín* con artículos y trabajos de su especialidad.

El oficio de autorización para la constitución del Instituto fue firmado el 18 de abril de 1833 y aparecen como socios de número: el Ministro de Relaciones, Manuel Gómez Pedraza; Presidente, José Gómez de la Cortina; Secretario, Cástulo Navarro; Ignacio Mora, Ramón Moral del Colegio de Minería, Joaquín Velásquez de León, Juan Orbegoza, Miguel Bustamante, Ignacio Cuevas, Luciano Castañeda, Carlos García, Manuel Castro, Onofre Arellano, Juan Arago, Mariano Sánchez Mora, Manuel Gómez, Ignacio Iniestra, Sebastián Guzmán, Manuel Reyes, Benigno Bustamante, Ignacio Serrano, José María Durán, Manuel Ortiz de la Torre, José María Castelayo; y entre los socios honorarios figura el señor Federico barón de Humboldt, en París.

El vicepresidente Gómez Farías y el ministro de Relaciones Interiores y Exteriores dieron a conocer el resultado del nombramiento de los socios de número, entre quienes eligieron por su interés y entusiasmo para la presidencia del Instituto a José Justo Gómez de la Cortina, hombre capaz y conocedor de las ciencias geográfica y geológica, quien a los quince años fue en-



© Everardo Rivera, de la serie *Xochipila*.



© Everardo Rivera, de la serie *Xochipila*.

viado por sus padres a España para continuar sus estudios, los que llevó a cabo en el Colegio de San Antonio Abad en Madrid preparándose en lógica y retórica; más tarde, en la Academia Militar de Alcalá de Henares donde cursó matemáticas, física, dibujo y delineación y obtuvo el grado de oficial de ingenieros, desempeñó, además, la cátedra de Geografía Militar.

En España con el apoyo del rey Fernando VII, ocupó destacados puestos diplomáticos en varios países de Europa, donde conoció a personalidades de la talla del barón de Humboldt, de Bretón de los Herreros, de Mesonero Romanos, del vizconde de Chateaubriand, entre otros. Gómez de la Cortina fue miembro de la Real Sociedad Económica de Valencia, de la Academia de Historia de España, de la Academia Greco-Latina; fue nombrado introductor de Embajadores, gentil-hombre de Cámara y Caballero de la Orden Militar de Montesa. A ruego de su madre regresó a México y teniendo un currículum sorprendente se puso a las órdenes del gobierno mexicano; dando inmediatamente muestras de su interés por apoyar a la educación en nuestro país comenzó a dar clases gratuitas de literatura, historia y geografía en su propia casa ubicada en la ciudad de México, en la calle de Don Juan Manuel número 22.

Siempre motivado por la adquisición de nuevos conocimientos, intervino en el desarrollo de la joven industria editorial y fungió como editor, director, corrector de estilo, colaborador en distintas revistas y

periódicos, así como de divulgador de la ciencia con diversos ensayos para que el mexicano se interesara en conocer primero su país de origen y sus riquezas, y después complementará ese interés con la información de otros países. En México fue impulsor y miembro de organizaciones como el Ateneo Mexicano, la Academia Mexicana de la Lengua, la Academia de Historia y la institución que nos concierne en este artículo.

Gómez de la Cortina desempeñó altos cargos políticos, tales como gobernador del Distrito Federal, encargado del Ministerio de Hacienda (15 de diciembre de 1838 al 20 de marzo de 1839), encargado del Ministerio de Relaciones Exteriores (18 al 21 de diciembre de 1838 y del 20 de marzo al 17 de mayo de 1839), y dentro de la milicia obtuvo distintos grados, desde coronel hasta llegar a general de brigada; todo esto le dio la oportunidad de adquirir un pleno conocimiento geográfico de México que pudo publicar en algunas revistas y en el *Boletín del Instituto de Geografía y Estadística*.

El maestro estaba también interesado en que la mujer mexicana pudiera tener acceso a publicaciones de interés científico y que se despertara el interés femenino por conocer el entorno geográfico del país. En el *Semanario de las señoritas mejicanas*, revista editada por Isidro Rafael Gondra en el año de 1841, en el tomo II el editor y director mismo menciona lo siguiente:

Aunque con el objeto de evitar el fastidio y la monotonía nos hemos propuesto alternar el estudio de las ciencias, sin embargo, hemos creído absolutamente



© Everardo Rivera, de la serie *Xochipilla*.



necesario continuar hoy las lecciones de Geografía dadas por el Sr. Cortina en el Ateneo Mexicano, y que comenzamos en el número anterior, porque de este modo será más fácil a nuestras amables suscriptoras adquirir los elementos indispensables de Geometría para el estudio de aquella ciencia, cuyas siguientes lecciones iremos publicando oportunamente.

Estas lecciones de geometría, que en realidad son una introducción a la geografía, se encuentran publicadas en el *Semanario de las señoritas mejicanas* con el título *Lecciones elementales de Geografía*,² y están organizadas en cuatro lecciones: I. Nociones preliminares, II. De las líneas combinadas, III. De las figuras planas y IV. De las figuras sólidas, o cuerpos.

El texto está compuesto por preguntas y respuestas, un estilo literario que tiene sus antecedentes en los catecismos, estilo que le gustaba utilizar a Gómez de la Cortina porque era considerado un buen método para la enseñanza.

También en la bibliografía de Gómez de la Cortina está el opúsculo titulado *Terremotos. Carta escrita a una señorita*, en donde dirigiéndose a una dama expresa:

No ignora usted cuánto y cuán vivamente me interesa todo lo perteneciente al bello sexo, y cuando usted sepa la analogía que hallo yo entre un terremoto y una mujer hermosa, no extrañará que aquel fenómeno, tan temible para usted, me inspire a mí ideas tan suaves y halagüeñas...³

La galantería del conde está acompañada de una breve explicación del porqué se producen los temblores de tierra, sobre todo en gran parte de nuestro país, el cual es considerado territorio de zonas sísmicas relevantes.

LA SOCIEDAD MEXICANA DE GEOGRAFÍA Y ESTADÍSTICA

El Instituto Nacional de Geografía y Estadística se dividió en cuatro secciones: la primera dedicada a la geografía, la segunda a la estadística, la tercera a observaciones geográficas, astronómicas y meteorológicas, y la



© Everardo Rivera, de la serie *Xochipila*.

cuarta a la adquisición de materiales; y por su parte el gobierno se encargó de suministrar aquellos datos que fueran resultado del desempeño de los cargos administrativos, por ejemplo, los indicadores parciales en rubros diferentes de la población.

Por la serie de pronunciamientos políticos y conflictos internos suscitados en nuestro país, en sus inicios el Instituto de Geografía y Estadística no pudo alcanzar sus objetivos en el tiempo que hubiera deseado; no obstante José Gómez de la Cortina permaneció en la presidencia y fue mantenido en el cargo por su tesón y experiencia; el Ministerio de Relaciones siguió apoyando al Instituto; hubo cambios de algunos socios y en la minuta del 26 de octubre de 1838 se menciona la edición del primer número de un boletín. En esa minuta aparecen como miembros principales los generales Juan Nepomuceno Almonte, Lino Alcorta, Juan Agea, Pedro García Conde, Manuel Micheltorena y José María Díaz Noriega; los coroneles J. Gómez de la Cortina, Joaquín Fuero, Manuel Robles y Luis Robles; y los señores Ignacio Durán, José María Echandia y Joaquín Velásquez de León.

El número 1 del tomo I del *Boletín del Instituto Nacional de Geografía y Estadística de la República Mexicana* apareció al público en el mes de marzo de 1839; la introducción fue escrita por José Gómez de la Cortina,

quien agradeció en un párrafo a José Joaquín Pesado, ministro del Interior, su noble empeño en favorecer y auxiliar los trabajos que se llevaban a cabo. El presidente del Instituto en esta introducción nos dice que:

El establecimiento del Instituto de Geografía y Estadística en la República Mexicana [sic] es un suceso más importante de lo que parece, puesto que la historia se verá obligada a presentarlo en sus páginas como una prueba eterna y evidente de que nuestra nación sabía ya en el siglo XIX, época de su infancia política, seguir la huella de las naciones más ilustradas de Europa, en el camino de la civilización, de la cultura y de la conveniencia y perfección social.⁴

Añade en su presentación escrita que los socios

se ocuparon en adquirir y revisar datos para la formación tanto de la Estadística como del mapa geográfico general de la República.

José Joaquín Pesado favoreció y auxilió al Instituto brindando la información que existía en la Contaduría General de Propios, así como varios de los miembros



© Everardo Rivera, de la serie *Xochipila*.

de la Sociedad colaboraron entregando investigaciones sobre algunos de los estados de la República Mexicana, mapas inéditos y otros trabajos de valiosa importancia.

A la introducción le sigue el artículo escrito por Gómez de la Cortina titulado Población,⁵ en donde hay una nota al pie que dice:

La obra de Estadística más antigua que se conoce es la que publicó en Alemania el año de 1768 el profesor de la universidad de Gotinga M. Achenwal quien, según se creé, inventó la palabra Estadística de la voz alemana *stat*, que significa estado, imperio o república, etc.; pero no llegó la Estadística a aparecer como ciencia hasta veinte años después que empezaron a cultivarla con grande acierto los ingleses, los cuales deben ser tenidos con justicia por inventores de ella.

Como buen científico e impulsor de la estadística, el erudito menciona los datos que ofrece el documento sobre población del país, que puede llamarse censo, realizado por orden del virrey conde de Revillagigedo en 1793. Este censo arroja una población de 5,200,000 habitantes, pero no se incluyeron en él las intendencias de Veracruz, Guadalajara y Coahuila.⁶ Prosigue comentando que desgraciadamente esas cifras con tantos errores son las únicas que pudo proporcionar el virreinato al barón de Humboldt en 1804. El barón hizo algunas correcciones mediante cálculos fundados en racio-



cinios propios y asigna a la República Mexicana cerca de siete millones de habitantes. En el mismo artículo sobre población aparece una lista de censos desde 1585 y hace mención especial en el texto a las *Tablas geográfico-políticas de Nueva España* escritas en 1815 por José Salas a instancias del gobierno; en estas tablas se estima la cantidad de 5,764,731 de habitantes en 1803. Se dice que el calendario de 1834 publicado por M. Galván contiene unas noticias estadísticas de México en las que se contabilizan ya 7,734,292 de habitantes. En resumen, el Instituto de Geografía y Estadística, ayudado por el gobierno y muchas autoridades de todos los departamentos, realiza un cálculo como mínimo de la población general en esa época de 7,044,140 habitantes.

Asimismo en este artículo se ofrece un estimado anual del comportamiento productivo del país y se comenta el aumento del número de industrias; como estadística "moral" Gómez de la Cortina presenta en un esquema sintético el análisis que efectuó durante el año entero en que estuvo a cargo del gobierno del Distrito Federal (1836) del índice de criminalidad en la zona, citando la tasa de ofensores y clasificándolos por sexo y estado civil. Agrega que el suicidio es un delito sumamente raro entre los mexicanos, es igualmente inhabitual el envenenamiento y no hay memoria en una muy larga serie de años de alguna denuncia de un incendiario. Termina este artículo, de fecha del 14 de diciembre de 1838, con datos relativos a la clase militar como:

Batallón primero activo de México que tiene	
de fuerza actualmente bajo el pie de paz	424
Saben leer y escribir	104
Saben leer solamente	18
No saben leer ni escribir	112

Cabe mencionar que Gómez de la Cortina también escribió otros ensayos y artículos científicos referentes a la variedad de lenguas que se hablaban en México, sobre la fonética de la lengua purépecha o tarasca, acerca de la flora y fauna de nuestro país, etc., tanto en el *Boletín* como en otras publicaciones.

En el ámbito de los movimientos políticos y de reacomodo en el gobierno mexicano fue creada la Co-



misión de Estadística Militar, la cual fue presidida por el ministro de la Guerra, el general Juan N. Almonte. El anuncio oficial sobre el establecimiento de esta Comisión apareció en el número 1631 del *Diario del Gobierno*, de fecha 16 de octubre de 1839; esta misma noticia fue publicada en el número dos del tomo II del *Boletín de Geografía y Estadística de la República Mexicana*, presentado al supremo gobierno por la Comisión de Estadística Militar. Debido a las luchas intestinas en el país, este tomo segundo tuvo que esperar su impresión hasta julio de 1849, cuando volvió a ser instalada la Comisión por orden del general José Mariano Salas el 28 de noviembre de 1846 y quedó a la cabeza nuevamente Juan N. Almonte como ministro de la Guerra.

En la sesión del 20 de enero de 1849 José Gómez de la Cortina junto con Ramón Pacheco y Santiago Blanco, no conformes con el carácter militar que inicialmente se le había otorgado al Instituto, propusieron que

por las razones que expondremos de palabra a la Junta se sirva aprobar la proposición siguiente: el título de Comisión de Estadística Militar que lleva esta junta se sustituirá con el de Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística.

Los siguientes números del *Boletín* pudieron aparecer con mayor frecuencia, el número tres salió al público en el mes de agosto de 1849, el número cuatro en septiembre de ese mismo año, el número cinco en octubre; el número ocho con fecha de enero de 1850 llevó ya el nombre de *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística* y así se denominaron los números sucesivamente hasta abril de 1850. Después se integraron tomos completos, pero siempre y hasta 1859 estuvo presente el trabajo del conde de la Cortina.

En 1860, dos de los miembros de esta sociedad, José Guadalupe Romero y Juan Nepomuceno de Pereda, formaron parte de la comisión que se encargó de elaborar la Biografía de José Justo Gómez de la Cortina, la cual apareció en las páginas 249 a la 266 del tomo VIII del *Boletín*.

Este trabajo está relacionado con el proyecto *Espanoles en México en los siglos XIX y XX*, del que es responsable el Dr. Pablo Mora, investigador del Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la UNAM.

NOTAS

¹ Mora JML. *Semanario político y literario de Méjico*. Imprenta de Mariano Zúñiga y Ontiveros, México (1820) 39.

² Gómez de la Cortina JJ. Lecciones elementales de Geografía, *Semanario de las señoritas mejicanas*. México (1841), tomo II:329-336, 353-360.

³ Gómez de la Cortina JJ. "Terremotos. A la señorita Doña..." en *Poliantea*, Coordinación de Humanidades de la UNAM, México (1995) 43-59.

⁴ Gómez de la Cortina JJ. Introducción. *Boletín del Instituto Nacional de Geografía y Estadística de la República Mexicana*. México (1839) tomo I (1):3-10.

⁵ Estos dos artículos, la introducción y el titulado Población, volvieron a publicarse en la revista del *Ateneo Mexicano*. México (1844) tomo I (1):290-298, 313-319.

⁶ La República Mexicana en esos años (1838-1839) estaba dividida políticamente en 24 departamentos: Aguascalientes, las dos Californias, Chiapas, Chihuahua, Coahuila, Durango, Guanajuato, México, Michoacán, Nuevo León, Nuevo México, Oaxaca, Puebla, Querétaro, San Luis Potosí, Sinaloa, Sonora, Tabasco, Tamaulipas, Veracruz, Jalisco, Yucatán y Texas. Este último sólo aparecía nominalmente porque fue reconocido como República Texana el 1 de marzo de 1837; la anexión a los EE UU se formalizó el 12 de abril de 1844.

REFERENCIAS

Gómez de la Cortina JJ. Introducción. *Boletín del Instituto Nacional de Geografía y Estadística de la República Mexicana* 1 (1839) 3-10.

—. Población. *Boletín del Instituto Nacional de Geografía y Estadística de la República Mexicana* 1 (1839) 11-29.

—. Lecciones elementales de Geografía. *Semanario de las señoritas mexicanas* II (1841) 329-336, 353-360.

—. *Terremotos. Carta escrita a una señorita*, Imprenta de Ignacio Cumplido, México (1840)

—. *Terremotos. A la señorita doña...* *Poliantea* (1995) 43-59.

—. Prólogo. *Boletín de Geografía Estadística de la República Mexicana*. Presentado por la Comisión de Estadística Militar (1849) I-IV.

Mora, JML. *Semanario político y literario de Méjico*. Imprenta de Mariano Zúñiga y Ontiveros (1820) 39.

Olavaria y Ferrari E. *Reseña histórica de la Sociedad de Geografía y Estadística*, Tipografía de la Secretaría de Fomento, México (1901).

Romero, JG y Pereda, JN. Biografía del Exmo. Sr. D. José M. Justo Gómez de la Cortina. *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*. Imprenta de A. Boix, México (1860).

Virginia Vargas Rangel, egresada de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. varvi50@hotmail.com



© Everardo Rivera, de la serie *Semana Santa*.

La dosimetría

Y SU PASAJERA PRESENCIA

en la medicina mexicana

Rosalina
Estrada Urroz

En el marco de las discusiones científicas que se realizan durante el porfiriato se manifiesta una serie de corrientes médicas que debaten sobre la enfermedad y sus consecuencias. Entre la alopatía y la homeopatía tiene presencia aquella postura propugnada por Chateaud y Burggraeve que aborda la enfermedad desde la perspectiva dosimétrica. Es a través de la revista *La Medicina Científica*, cuyos representantes más destacados fueron los doctores Fernando Malanco y Juan F. Fenelón, que tenemos conocimiento de esta teoría. Aunque la polémica que se plantea en este medio aborda tópicos de carácter estrictamente médico, sobresalen también en sus páginas las pugnas entre miembros de la comunidad y las instituciones que los agrupan. En los debates, cada uno desde su trinchera, descalifica al otro con las leyes de la “civilización” y con el “debido respeto”.

La dosimetría fue una tendencia médica transitoria. Esta corriente plantea de manera innovadora poner atención en los efectos secundarios que provoca la medicina alópata, sobre todo por la administración de altas dosis que ésta efectúa, y recomienda la utilización de medicamentos elaborados con elementos puros y aplicados en las dosis adecuadas para combatir de manera efectiva a la enfermedad y evitar los efectos secundarios derivados de la sobremedicación. La dosimetría enarbola a la prevención como una de sus estrategias fundamentales, a la vez que se comporta como una escuela “militante” porque insiste tenaz-



© Everardo Rivera, de la serie *Semana Santa*.

mente en que sus principios sean conocidos y aplicados por la comunidad médica.

LA DOSIMETRÍA Y SUS DIFERENCIAS CON LA MEDICINA ALÓPATA

El médico y biólogo belga, padre de la medicina dosimétrica, Adolph Burggraeve nace en Gante en 1806 y muere después de 1886; es cirujano del hospital de dicha ciudad y es uno más de los propagandistas de esta corriente médica. Sus obras versan sobre una variedad de temas, pero sin duda su producción más importante en lo que se refiere a la dosimetría se realiza en la década de los años setenta del siglo XIX. Dicho sistema curativo se basa en el uso de sustancias activas con uniformidad en su composición farmacológica y en la creencia en nuevas concepciones farmacodinámicas. El procedimiento médico requiere en primer término la aplicación de un purgante para limpiar las vías digestivas y propiciar la inmediata absorción de los gránulos Sedlitz Chanteaud. Este sistema asimismo da preferencia a la utilización de alcaloides, a los cuales atribuye una extrema facilidad y rapidez de acción. Recomendaba también el suministrar las sustancias en dosis fraccionadas para impedir cualquier tipo de intoxicación.¹ En general, la prudencia y la precisión en las dosis son los principios que esgrime la dosimetría en su combate contra de medicina alópata. En particular, las



dosis mínimas se recomiendan sobre todo en la medicación de niños para evitar que sufran algún tipo de intoxicación. El sistema de Burggraeve, mismo que es preconizado por Chanteaud, representa históricamente una de las tentativas para la introducción de los alcaloides en la terapéutica.

El burggraevismo y sus principios animan muchas de las discusiones que en la época se realizan sobre la enfermedad. Para Malanco, representante de esta escuela, la ambición del médico no debe ser más que “sanar”, “que curar” y “esto por inexorable que la enfermedad parezca”.² Critica los efectos de múltiples específicos que tienen como único fin aliviar, sin embargo se “disparan sobre los pacientes... haciendo en no pocas ocasiones lo que un ciego que por herir á la enfermedad, lesiona al paciente que se quiere defender.”³ Malanco insiste sobre la imperfección de la medicina en boga y citando a Amadeo de Latour señala: “La medicina actual se ha desviado de su camino natural”, pues habría perdido su objetivo de “aliviar” y “curar”. Para ello examina y compara las tres formas médicas por excelencia de abordar la enfermedad: alopatía, dosimetría y homeopatía.⁴

La controversia suscitada entre la medicina alópata y la dosimétrica se origina principalmente con respecto a tres criterios esenciales: la pureza de los elementos administrados, el tamaño de las dosis y el momento de



© Everardo Rivera, de la serie *Semana Santa*.



administración de los remedios. Los médicos alópatas acusan a los dosimetrías de “emplear sustancias ilusorias”, señalando que los gránulos utilizados en el tratamiento de distintos padecimientos, no contienen sustancias activas.

Fenelón se opone a la escuela médica clásica que plantea a la enfermedad como “un fantasma”, pues sólo al presentarse los síntomas, la ataca. Muestra su adherencia a la dosimetría, ya que ésta considera necesario el tratamiento anticipado con el objeto de impedir que el padecimiento se desarrolle e instale en el organismo. El galeno insiste que: “mientras más temprano llegue el auxilio, más eficaz será”.⁵

LA MEDICINA CIENTÍFICA Y SU DIFÍCIL ENTRADA AL CAMPO DE LA MEDICINA

El primer número de *La Medicina Científica* se publica en 1888, desde su inicio este medio de difusión se adhiere al lema de Laboulbère:

Liberté entière de discussion, mais sincère et courtoise, ayant alors pour seules limites, le respect des autres et de soi même.

En efecto, en su corta vida podemos observar la divulgación de polémicas de variada naturaleza, así como el



© Everardo Rivera, de la serie *Semana Santa*.



© Everardo Rivera, de la serie *Semana Santa*.

afán de dar cabida a opiniones diversas. La aparición de la revista es acogida positivamente por la comunidad médica. *El Observador Médico* comenta:

La dosimetría ha recibido el bautismo de la moda, está a la orden del día y es de congratularse que personas tan entendidas y competentes como las que escriben en *Medicina Científica* vengán a ocuparse ante nosotros, de un asunto que reclama seriamente la atención de cuanto se interesen por lo que significa adelanto, y que nunca debe ni adoptarse ciegamente, ni relegarse al olvido sin haber hecho antes de ello un estudio concienzudo, detenido y sobre todo desapasionado.⁶

A pesar del beneplácito con el que la revista es recibida, nace con el sino de la controversia. Un año después de su fundación, *El Universal* del 26 de junio publica:

Varios profesores de la Escuela de Medicina van a fundar un periódico que sostendrá polémicas con los partidarios de la dosimetría.

Esta aseveración provoca de inmediato la reacción del apasionado Fenelón quien señala:

¡Bien venidos sean estos buenos amigos y valientes campeones! Hace cinco años que pedimos la discusión; hace año y medio que la provocamos en *Medi-*

cina Científica. Pueden estos estimados compañeros ahorrarse el gasto de su fundación periódica; la columna de *Medicina Científica* están abiertas; desde luego, se publicarán sus artículos de controversia de preferencia a los nuestros.⁷

El asunto adquiere tal importancia que es reseñado en diversos diarios.⁸ El mismo *Universal* pone a disposición sus páginas, para dar cabida a la polémica. La discusión que se desata y en la que intervienen médicos de diferentes instituciones se extiende a otros órganos informativos de la capital mexicana. *El Partido Liberal*, *El Diario del Hogar*, *Le Trait d'Union*, dan cabida a diversos puntos de vista sobre la dosimetría y los medicamentos que utiliza en los diversos tratamientos. Las opiniones son sobre todo desfavorables, pero parece que el reto lanzado no se traduce en respuestas bien sustentadas y con respaldo científico.

Las réplicas de Fenelón son reseñadas en *El Universal* y se constituyen en un reto para la comunidad médica, específicamente en lo que respecta a la validez científica que tiene esta nueva corriente. Este galeno sostiene en 1889 que la dosimetría sólo tiene dieciséis años de vida y que discutir sobre sus aportes es positivo, en particular porque la materia que está en cuestión podría “traer una feliz revolución en el arte de curar”.⁹

Por su lado, Fernando Malanco deja ver a través de sus palabras la difícil acogida que recibe el método que ellos propugnan; efectivamente, las múltiples declaraciones y artículos que aparecen firmados por



los detractores de la dosimetría, explican la reacción de este galeno:

...aquellos, se emplean preferentemente en descubrir para amenguar nuestros tratamientos ó esclarecer para comentar nuestros desaciertos; y algunos, como si dijéramos, los de la última envoltura, se hacen ruido silbando, como los niños cuando atraviesan paraje, que su imaginación puebla con fantasmas, cu-chichean sobre nuestra tendencia, humillan nuestro empeño y burlan nuestro propósito.¹⁰

JUAN FRANCISCO FENELÓN Y FERNANDO MALANCO, DOS DESTACADOS MÉDICOS DEL PORFIRIATO

Los galenos que polemizan, se nos revelan a través de los principales medios de información médica: *La Escuela de Medicina*, *La Medicina Científica*, *La Gaceta Médica de México*, *El Observador Médico*, etcétera. En estos espacios los protagonistas afinan sus plumas, aportan, debaten y refutan. Son miembros destacados de la comunidad médica y participan en diferentes organismos, como la Academia Nacional de Medicina y la Sociedad Médica Pedro Escobedo, también forman parte de la planta de profesores de la Escuela de Medicina y de los comités de redacción de su órgano informativo y de diferentes comisiones de la Academia Nacional de Medicina.

La mayoría son miembros sobresalientes de la Academia Nacional de Medicina; se incorporan a ésta entre 1864 y 1899, y ocupan diversos puestos. Fenelón pertenece a este organismo desde 1864 y Malanco a partir de 1875. Los que escriben en *La Medicina Científica* poseen diversa formación académica. Algunos tienen relación directa con Francia. Fenelón realiza sus estudios en ese país.

Juan Francisco Fenelón de Uvillos (1833-1893), nacido en Oaxaca, de padre francés y madre mexicana, a los 5 años es enviado a París a realizar sus estudios hasta obtener el título en la Facultad de Medicina de París en 1857. Por concurso es externo del Hospital de Midi. Revalida su título en México en 1861,¹¹ a donde llega acompañado del doctor Julio Clement, quien





© Everardo Rivera, de la serie *Semana Santa*.

había viajado a Francia. Ejerce su profesión primero en Oaxaca, después en Guadalajara y en 1864 se instala de manera definitiva en la capital del país. Este mismo año forma parte del grupo de médicos que integra la Academia Nacional de Medicina. Es discípulo del doctor Clement, se especializa en ginecología y en cirugía general. Es médico del Hospital Francés y del Hospital González de Echeverría y llega en ambos lugares a ocupar el cargo de director. Sus trabajos en cirugía, ginecología y dosimetría son reconocidos. Es redactor de *La Escuela de Medicina*, “publicó en este periódico algunos importantes artículos científicos o de combate”, llenos de *sprit*. Es conocido como “médico de los pobres”. Muere en la Hacienda de Mexía, Zimatlán, Oaxaca, a los 57 años. Escribe más de cincuenta trabajos en *La gaceta médica de México* y es autor de la biografía del doctor Julio Clement, su padre político. En 1887 forma parte de la planta de la Escuela de Medicina. Para sus contemporáneos,

su carácter era enteramente francés y en sus labios siempre se dibujaba la espiritual sonrisa gala. [...] Era hombre extraordinariamente simpático de conversación amenísima, salpicada siempre de fina sátira,

y de carácter muy vivo y arrebatado, y de muy clara inteligencia.¹²

Compañero de empresa de Fenelón, el “gladiador de la ciencia” Fernando Malanco, se recibe en la Facultad de Medicina el 28 de abril de 1872, y entra como titular de la Academia el 21 de abril de 1875. Es apóstol de la terapéutica dosimétrica y fundador de *La Medicina Científica* de la que publica once tomos como director. También colabora en *El Observador Médico*, a través de su comité de redacción como encargado de estadística, *Revista de la Prensa Médica Nacional* y correspondencia.¹³ Su laboriosidad en la Academia Nacional de Medicina fue notoria, pero más se da a conocer en el campo del escrito científico. Su trabajo para entrar a la Academia se titula *Estudio higiénico sobre los panteones, cementerios y muladares de México*. Es Inspector General de Vacuna del DF en 1875. Muere en San Antonio, Texas, el 29 de agosto de 1898. Con su desaparición termina el periodo de auge de la revista que dirige. El significado de este medio en la historia de la medicina en México no ha sido todavía evaluado de manera

suficiente.¹⁴ Las diferencias que muestra Malanco con la Academia, parecen ser posteriores a la fundación, en 1888, de *La Medicina Científica*.

LAS CORRIENTES MÉDICAS A TRAVÉS DE LA GACETA MÉDICA Y MEDICINA CIENTÍFICA

Durante el porfiriato, los órganos informativos de las sociedades médicas muestran la presencia de alópatas, homeópatas y dosimétricos en la discusión sobre la enfermedad en general; su pertenencia a una u otra corriente se manifiesta en todas sus intervenciones y se pone en evidencia cuando se trata de analizar la utilización del mercurio en el tratamiento de la sífilis.

Dos medios de difusión reproducen estas discusiones, *La Gaceta Médica de México* y *La Medicina Científica*.¹⁵ La primera nos da una visión amplia de la posición de los miembros de la Academia, así como de las pugnas que existen en su seno. La segunda tiene la gran virtud de ofrecer la polémica entre las distintas corrientes de la comunidad médica del país. La divergencia entre alópatas, homeópatas y dosimétricos no se puede menospreciar, en cada ocasión, ante la aseveración de alguna de ellas se cae en la provocación de debatir. Aunque *La Gaceta Médica* nos ofrece la visión oficial, la publicación de actas, discusiones y dictámenes nos permite ver las diferencias existentes entre los miembros de la Academia, así como la posición del grupo en el poder.

A pesar de las discrepancias que separan a los representantes de la medicina dosimétrica de la ho-



© Everardo Rivera, de la serie *Semana Santa*.



© Everardo Rivera, de la serie *Semana Santa*.

meopática, la distancia de los primeros con la alópata parece ser mayor, sobre todo cuando el poder de la Academia Nacional de Medicina se impone a la comunidad. Las espadas se blanden de un lado a otro, y el doctor Malanco dirige sus baterías contra la medicina alópata que ha reaccionado con un silencio “sepulcral” en relación con la dosimetría. Al opinar sobre homeopatía señala:

Apenas puede creerse, sólo la Homeopatía concurre al foco de luz a enseñar, mientras la Alopátia Ortodoxa que tantos generales invictos cuenta, que tantos guerreros esforzados numera, retrocede amedrentada ó pusilánime, se esconde en refunfuños, blande el chisme, y esto dentro del más vergonzoso tusionismo... Adelante señores, la pereza y el miedo no son de este lugar; se trata de nuestro deber; está confiada á nosotros la salud y la vida; vamos á conseguir el acierto, ó, cuando menos, á conquistar la tranquilidad, en el ejercicio de nuestra profesión.¹⁶

Las diferencias entre la medicina dosimétrica y la homeopática derivan también del problema de las dosis; para Malanco, Hahnemann, “más valiente” que Brousseais, sustituye el “pesado ariete de las grandes dosis” con

la etérea terapéutica de las dosis exiguas, dinamizadas, mínimas, dinamismos sin materia, verdaderos mitos, fundiendo así la fé científica en la fé religiosa.¹⁷



© Everardo Rivera, de la serie *Semana Santa*.

La opinión favorable que tiene Malanco con respecto a la homeopatía se basa en la estadística, pues ésta revela que su método es menos mortífero que la tutela de “dosis atrevidas”,¹⁸ y su gran virtud consistiría en que no provocar grandes problemas colaterales a los pacientes que trata:

La Homeopatía, consuela, conforta y hace esperar tranquilos á los padres por su hijos, á los pacientes por sus penas, a los dueños por sus animales. La homeopatía no ha hecho mal, pero tampoco ha hecho bien; es inofensiva porque es impotente, cuando menos en los tratamientos que usa.¹⁹

Insiste que esta práctica se limita a dar azúcar a los enfermos. Para él los partidarios del método han querido vencer la plaza sosteniendo que

es la naturaleza la que cura, como es la fe la que salva; que para ellos hacer solo un simulacro de medicina es siempre ganar á los enfermos lo que los Alópatas les hacen perder.²⁰

Los desaciertos de la medicina alópata explicarían el éxito de la homeopatía; según su punto de vista, “la aversión á los brebajes ortodoxos la ha hecho grata”.²¹

El extenso debate que se realiza en torno a la medicina homeopática se reproduce en *La Medicina Científica* en 1890. En él intervienen médicos de toda la República que se manifiestan, con un gran celo, a favor

o en contra de tal corriente. El doctor Amalio Romero, en una carta dirigida a su colega Ruperto Zamora, de Silao, Guanajuato, puntualiza las diversas aportaciones de Hahnemann y Burggraeve,²² insistiendo en las copias o plagios de una u otra teoría.²³ Romero reconoce las cualidades que como médico tiene Zamora y la efectividad que muestran los gránulos que aplica el médico dosimétrico, pero reclama para Hahnemann aquello que se le atribuye a Burggraeve. Aunque reconoce los méritos personales de su contrincante, muestra desacuerdo en algunos puntos, pues el “homeópata debe decirle al Médico-Dosímetra la verdad desnuda”.²⁴ Critica a Zamora el haber abandonado la medicina alópata para “arrojarse en los brazos” de la dosimetría, e insiste en que si conociese el *Organon*, ya habría engrosado sus filas “que por cierto se honrarían con su defección”. Romero reitera que entre homeopatía y dosimetría no existe diferencia alguna, y subraya que Zamora es homeópata inconsciente, pues para él Burggraeve “no enseña nada nuevo, pues todo, o lo más, lo ha copiado de Hahnemann”.²⁵ Este médico a través de diversas citas que realiza del *Organon*, atribuye a Hahnemann el principio de las dosis milimétricas, a la vez sostiene el mismo argumento por el cual Malanco ataca a la homeopatía:

Convengo con usted, en que la Dosimetría empleada por médicos inteligentes, no causan jamás la muerte de un enfermo, pero por propia confesión, puede agravarlo con el efecto fisiológico; ahora bien, reco-



© Everardo Rivera, de la serie *Semana Santa*.



© Everardo Rivera, de la serie *Semana Santa*.

nocido nuestro tratamiento como curativo, hay que reconocerle igualmente su acción inofensiva en caso de error: si usted diagnostica mal la medicina, puede su enfermo empeorar por complicación con el efecto fisiológico: si yo diagnostico mal ó aplico peor la medicina mi enfermo permanecerá en el statu quo sin complicación alguna.²⁶

En realidad, lo que sitúa el centro de la discusión en toda la polémica entre homeopatía, dosimetría y alopatía, son las dosis. Pero mientras que las discusiones entre las dos primeras se realizan de manera franca y abierta, la pugna entre los partidarios de la medicina dosimétrica y aquellos que están más ligados a la institución que representa la Academia Nacional de Medicina se sitúa menos en el debate científico y más en el campo de las descalificaciones y exclusiones personales.

En el seno de las reuniones ordinarias y extraordinarias de la Academia Nacional de Medicina se manifiestan las posiciones encontradas de algunos de sus miembros más destacados. Las diferencias que muestran Fenelón y Malanco son múltiples y en especial reflejan una crítica a la institución. El primero, en respuesta a la invitación del organismo para que realice la lectura correspondiente y presente después de su viaje a Francia “observaciones dignas de interés”, contesta que está consciente de la poca acogida que podría despertar la presentación de un método²⁷



respecto del cual muchos de nuestros colegas tienen prevenciones infundadas, puesto que lo acusan de alguna conexión con la homeopatía;

sin embargo, señala que le hubiese gustado no aparecer en esa respetable organización “como un revolucionario escandaloso”, pues se había propuesto esperar a: “que se formara la mayoría de los socios una idea más exacta del Burggraevismo” y encontrarse presto para contribuir

con una conferencia para preparar el cambio de opinión y poder concurrir después a sus sesiones sin aparecer como disidente herético y chismático.²⁸

Fenelón, aún dentro del marco de la Academia, sigue mostrándose con una posición de distancia crítica hacia ésta. En la sesión de dicho organismo del 12 de enero de 1892 no sólo señala la poca importancia de la lectura ahí realizada —pues los socios “dijeron que estaban recibiendo una clase de botánica y estaban aburridos”—, sino que también hace la siguiente caracterización:

La Academia, jamás ha puesto en claro un punto oscuro de la ciencia, se concreta únicamente á exigir a sus socios, que presenten trabajos de mayor ó menos importancia, y luego, ó no les hace caso, ó bien, si los discute y estudia, es sólo por un momento, para mandarlos en seguida al Archivo y no volverse á acordar de ellos. En términos claros: la Academia es una agrupación de médicos que pierden el tiempo. Un médico de la Academia es un hombre vestido de negro que introduce sustancias que conoce poco, en un Cuerpo que no conoce.

La actitud de Fenelón no es recibida con beneplácito por todos los miembros de la Academia. Mientras el doctor Bandera estima que la carta que propone como trabajo debe ser discutida, el médico Lavista opina que su misiva encierra “una crítica sangrienta” y la parte científica que condensa es “insignificante”. A esta última consideración se suman los doctores Gaviño y Hurtado. El último manifiesta que debería contestarse



a Fenelón con frases duras, porque sus palabras son un insulto para los miembros de la organización. Sometida a votación la propuesta de lectura, se decide que el escrito no sea admitido en calidad de trabajo y por lo tanto no se dé a luz.

Estos hechos trascienden el ámbito de la Academia y en *El Universal* se publica una nota señalando la actitud irrespetuosa del galeno. Fenelón aclara que su comportamiento responde al deseo de ver a la organización “más honrada y más útil” y que es conveniente modificar las costumbres académicas de México. Además, señala que:

Unos jóvenes entusiastas afiliados á la familia constituyente de la Academia Nacional de Medicina, proponen que se me dediquen frases duras; pero no creo a la Asociación que estimo, capaz de seguir tal consejo, inspirado por un amor filial demasiado entusiasta, y si lo siguiera daría lugar para creer que la nueva generación no sigue las tradiciones de cortesía que nos han transmitido nuestros antecesores.²⁹

El doctor Fenelón continúa con sus diferencias respecto a la Academia y las discute en ese espacio. Ante la comunicación del organismo referente a que el día 19 de diciembre tiene que realizar la lectura reglamentaria, en su carta que denomina *La rutina y el arte* señala que se “hacía la ilusión de que no se acordaría de un socio eclipsado, y cuyos trabajos últimos tuvieron tristísima acogida en su seno.” Se refiere a su último trabajo que daba respuesta a las proposiciones prácticas del doctor Semeleder, y que fue devuelto a su autor sin haber sido publicado debido a que el destinatario se negó a responder. Fenelón insiste en que

se huye a la discusión y se prefiere dejar a un colega, creer que sus trabajos no merecen atención a contestar sus proposiciones con objeciones fundadas. La rutina es enemiga del arte.

Reitera que se toman recetas que vienen del exterior, sin a cada momento redoblar la atención de los enfermos, la que debería constituirse en guía de los galenos.

En los debates que protagoniza en la Academia Nacional de Medicina se manifiesta partidario de la dosimetría y revela el resultado de su nueva experiencia curativa, a la vez



© Everardo Rivera, de la serie *Semana Santa*.

que insiste en el desconocimiento que la alopatía tiene de los medicamentos y el abuso que se hace de las dosis:

En mi antigua práctica, mientras usé la quinina en dosis altas, conforme lo aconsejan algunos maestros para moderar la calentura en el tifo, he tenido que lamentar algunas muertes repentinas, al iniciar la convalecencia. Desde que, mejor informado, he renunciado a práctica tan imprudente, no he vuelto á tener tan penosas impresiones ¿No le parece a UD., apreciable colega, que esta observación merecía ser conocida y aún discutida?

Presenta un caso de curación de paludismo a través de un método heterodoxo y solicita que sea publicado en *La Gaceta Médica*, sin embargo señala que ante la falta de acogida en ese órgano informativo, se le dará a luz en *Medicina Científica*, de la que es redactor.³⁰ Sin duda, la polémica que sostiene Fenelón con los miembros de la Academia obedece a su pertenencia a otra escuela.

Aunque las críticas de Fenelón puedan llegar a ser exageradas, lo cierto es que los expedientes de los miembros de la Academia muestran un ausentismo constante ocasionado por diversos motivos, sobre todo cuando se encuentran programadas las lecturas reglamentarias. Además del carácter rutinario que en algunos casos adquirieron las sesiones:

Como anteriormente, como ahora y como es probable siga sucediendo en el futuro había socios



© Everardo Rivera, de la serie *Semana Santa*.



© Everardo Rivera, de la serie *Semana Santa*.

que poco asistían a las reuniones, quizás porque su intenso trabajo profesional no les permitía hacerlo con regularidad, otros por simple indolencia... hubo “memorias” publicadas en la Gaceta de escaso interés científico; pero un valioso nicho constituía el alma de una de las más nobles y fecundas empresas de México y numerosos de sus trabajos representan honrosas prioridades.³¹

Dentro de la polémica que se desarrolla en relación con la utilización del mercurio encontraremos estas mismas posiciones enfrentadas, aun cuando la medicina homeopática tiene sólo una ligera presencia en este rubro.

EL DEBATE SOBRE LA UTILIZACIÓN DEL MERCURIO PARA LA CURACIÓN DE LA SÍFILIS

Los partidarios de la dosimetría participan en varias discusiones sobre la enfermedad y su curación. En aquella que versa sobre la utilización del mercurio en el tratamiento de la sífilis es posible recoger el punto de vista de esta corriente basado en sus principios relativos a la prudencia de las dosis y la pureza de los medicamentos administrados.

La mayoría de los médicos que intervienen en este debate posee un amplio conocimiento de los aportes de la sifilografía francesa y de la medicina europea en general. Sin embargo, en la polémica sobresalen algunos que no sólo muestran gran erudición, sino afiladas



© Everardo Rivera, de la serie *Semana Santa*.

plumas para debatir con sagacidad. Podríamos decir que dos de ellos llevan la voz cantante e imponen el ritmo al debate: Fenelón, representante de la medicina dosimétrica y Gaviño, representante de la bacteriología. No es muy difícil distinguir los grupos que se manifiestan alrededor de la discusión: Malanco, Fenelón y Hernández, por un lado; y los miembros destacados de la Academia de Medicina, Gaviño, Altamirano, Parra, etc., por el otro.

La aportación de la corriente dosimétrica si bien muestra un amplio conocimiento de la bibliografía sobre la sífilis, parece muy cercana a los planteamientos de Burggraeve. Este médico al referirse al mal gálico propone el tratamiento primitivo que:

...son las preparaciones que mejor se absorben. Así se darán dos gránulos de bioyoduro de un miligramo o de protoyoduro de un centígramo, de acuerdo a la edad y a la sensibilidad de los sujetos. De ordinario la administración de 5 o 6 gránulos por día es suficiente, algunas idiosincrasias son muy sensibles a las preparaciones mercuriales. La salivación no es imprescindible para obtener la cura radical. Todas las mañanas se tomarán las sales de Sedlitz, con el fin de mantener la frescura del cuerpo.³²

Al mercurio, a pesar de ser por lo menos durante dos siglos el “rey del tratamiento” contra la sífilis, se le acusa de provocar grandes intoxicaciones por su aplicación en exceso, además de las serias consecuencias

que provoca en el organismo, tales como erupciones cutáneas, ulceraciones, síntomas neurológicos, hasta llegar a la muerte.³³ Malanco es partidario de la utilización del metal y precisa que el límite de su empleo lo marca la resistencia del síntoma que se combate y la capacidad de absorción y eliminación del organismo en cuestión. Además, señala que todo medicamento deja residuos y hay que tomar precauciones al respecto. En concordancia con Burggraeve, para tratar la sífilis recomienda la utilización de los yoduros mercuriales y la prolongación del tratamiento hasta la curación, sin exceder la dosis terapéutica. Insiste en que la observación estricta de la proporción es imprescindible, pues el mercurio que sobrepasa la adecuada, se transforma en disolvente de sólidos y líquidos orgánicos. Da la preferencia al bioyoduro, aplicado sólo o asociado al yoduro alcalino, asimismo indica que es necesario tomar en cuenta la constitución individual, pues en algunos organismos la eliminación es expedita, mientras que en otros el mercurio no se desecha con facilidad.

En la antigüedad se pensaba que el mercurio hacía arrojar el mal humor; esto hizo que se aplicara en fumigaciones y fricciones hasta llegar a la excesiva salivación y al padecimiento de diarreas profusas. Malanco sostiene que la aplicación del mercurio es conveniente siempre y cuando se administrado en dosis precisas:

Que el mercurio produzca, pues, debilidad, languidez, anemia, caídas de dientes, algo más y mucho más, es efecto puro y simplemente de la ignorancia del que lo



© Everardo Rivera, de la serie *Semana Santa*.

administra, pero no puede aducirse como argumento contra la administración correcta y científica del mercurio; la caída de los dientes, la anemia, la caquexia, fueron disparates que se produjeron en el seno de la Ortodoxia y que nos es prudente recordar.³⁴

Los adeptos a la corriente dosimétrica se presentan junto los homeópatas como los disidentes en el campo médico formal de la medicina mexicana, al contravenir el camino tradicional seguido por esta ciencia. Fenelón critica a aquellos galenos, representados en su conjunto por los miembros de la Academia Nacional de Medicina, que se “proponen seguir toda su vida los pasos de sus maestros y no salir nunca del carril marcado por la escuela”.³⁵ Y señala:

Los progresistas habiendo perturbado la paz de los tradicionalistas, quienes han formado asociaciones para sostener mutuamente su apego a las ideas añejas, han cosechado la guerra; se les culpa de imprudentes, de atrevidos, de revolucionarios, y se sacrifican su fama y reputación en aras de la diosa rutina.³⁶

COMENTARIOS FINALES

Si consideramos el estado de la medicina en México en los años en que aparece la dosimetría como una posibilidad para la terapéutica, podemos comprender el rechazo de la medicina oficial hacia esta corriente. La medicina alópata no se encuentra todavía en su estado máximo de reconocimiento, se disputa la hegemonía de su quehacer con médicos tradicionales, homeópatas y charlatanes. Un nuevo frente sólo le traería complicaciones, por ello prefieren ignorarlo y atacar a los partidarios de Burggraeve. Los nuevos dosímetros son impugnados de diversas formas en el seno de la Academia Nacional de Medicina, y así como los homeópatas los consideran perdidos para sus filas, los académicos no pueden perdonarles haber abandonado sus simpatías científicas.

Podemos entender también el resquemor que causó en la comunidad médica la preocupación por la medicación y sus efectos secundarios. Este problema aún es vigente, el uso de remedios que causan más sínto-



mas que los de la propia enfermedad parece ser el fantasma que ronda las camas de los pacientes moribundos que confían en las altas dosis como una o la última posibilidad para la curación.

La dosimetría tiene una presencia activa en la medicina mexicana durante más de quince años. Constituye un cuestionamiento importante para la medicina predominante de este periodo, en particular la alópata, a la vez que llama la atención sobre las deficiencias que ésta manifiesta con respecto a la asignación correcta de las dosis, al tipo de medicamentos empleados y los efectos secundarios que provocan. Aunque su existencia haya sido comparativamente breve, merecería ser tomada en cuenta.

NOTAS

¹ La dosimetría se basa en este principio para refutar la acción de los remedios y medicina alópata que por lo general abusarían de las dosis.

² *La Medicina Científica* 1, tomo I (enero de 1888) 4-7.

³ *Idem.*

⁴ *Idem.*

⁵ *Ibid.*, 7-12.

⁶ *La Medicina Científica* 8, tomo I (15 de abril de 1888) 113-125.

⁷ *La Medicina Científica* 14, tomo II (15 de julio de 1889) 213.

⁸ *Le Trait d'Union* (27 de junio de 1889), *El Diario del Hogar* (27 de junio de 1889), *El Partido Liberal* (29 de junio de 1889).

⁹ *La Medicina Científica* 14, tomo II (15 de julio de 1889) 214.

¹⁰ *La Medicina Científica* 6, tomo I (15 de marzo de 1888) 81.

¹¹ Presenta examen en la Escuela de Medicina de México para revalidar su título obtenido en la Universidad de París. Fondo *Escuela de Medicina y Alumnos*, legajo 37, expediente 17, fojas 1-5, archivo de la Antigua Escuela de Medicina.

¹² Los datos biográficos provienen de una variedad de fuentes: *Diccionario Porrúa*, archivo de la Academia Nacional de Medicina y *La Escuela de Medicina* 12, tomo XIX (30 de junio de 1904).

¹³ *El Observador Médico* 10, tomo V (1 de febrero de 1880).

¹⁴ *La Medicina Científica* 18, tomo XI (15 de septiembre de 1898).

¹⁵ *La Medicina Científica* se funda en 1888, su director y fundador es el Dr. Fernando Malanco, quien abraza la medicina dosimétrica. Su comité de redacción está formado por Juan F. Fenelón, Juan D. Campuzano y Francisco Álvarez. Su primer número retoma el lema de Laboulbère: “Liberté entière de discussion, mais sincère et courtoise, ayant pour seules limites, le respect des autres et de soi-même”. *La Medicina Científica*, Tomo I, entrega 1^a.

¹⁶ Malanco F. La Homeopatía. *La Medicina Científica* 6, tomo I (15 de marzo de 1888).

¹⁷ *La Medicina Científica* 6, tomo I (15 de marzo de 1888) 84.

¹⁸ *Idem.*



© Everardo Rivera, de la serie *Semana Santa*.

¹⁹ *La Medicina Científica* 6, tomo I (15 de marzo de 1888) 92.

²⁰ *Idem*.

²¹ *Idem*.

²² Por lo general, las obras obligadas de referencia en relación a esta discusión son: Hahnemann S. *Exposition de la doctrine medicale Homeopathique ou organon de l'art de guérir*, traducido del alemán en su primera edición por el doctor AJL Jourdan. Cuarta edición aumentada y precedida por un comentario sobre la vida, los trabajos y la doctrina del autor, por M León Simón Père, doctor en Medicine de la Faculté de Paris de la Université de Cleveland, Ohio, miembro titular de la Société Gallicane Homeopathique de Paris, Correspondant de la Société des Sciences et des Lettres de Blois, de la Société Homeopathique Britannique de Londres, de la Société Hahnemannienne de Madrid, de l'academie homeopathique de Palerme et de la de Brasil. Paris, J. B. Ballière, Librairie de l'academie Impériale de médecine, Rue Hautefeuille, 19, Londres, New York, 1856 y Dr. Burggraeve, *Nouvel Organon ou instrument de médecine dosimetrique, fondé sur les faits cliniques consignés dans Le repertoire Universel de médecines dosimetrique, 1885-1886*, Pantec Humanine, Paris, G. Carré, Librairie Editeur, 3 rue Racine, 1894, Bruxelles.

²³ *La Medicina Científica*, entrega 20, tomo II (15 de octubre de 1889) 313.

²⁴ *Idem*.

²⁵ *Ibid.*, 314.

²⁶ *Ibid.*, 318.

²⁷ Se refiere al método empleado para la curación de la medicina dosimétrica, sobre el cual al parecer profundiza en su última estadia en París.

²⁸ Carta dirigida al Dr. Miguel Cordero por Fenelón, archivo de la Academia Nacional de Medicina, noviembre de 1888.

²⁹ *La Medicina Científica* 6, tomo V (15 de marzo de 1892).

³⁰ *Idem*.

³¹ Fernández del Castillo F. *Historia de la Academia Nacional de Medicina*, Editorial Fournier, México, DF (1956) 59.

³² Burggraeve. *Manuel des maladies des femmes avec leur traitement dosimetrique*, auteur de la Nouvelle Méthode dosimetrique 3^a, ed. Paris, L'Institut Dosimetrique, Ch. Chanteaud et C. Rue des Francs Bourgois (1881) 71-72.

³³ Quétel C. *Le mal de Naples, Histoire de la syphilis*, Medicine et Histoire, Seghers, Paris (1986) 111.

³⁴ *La Medicina Científica* 1, tomo IV (1891) 8-10.

³⁵ *La Medicina Científica* 1, tomo I (1888) 7-12.

³⁶ *Idem*.

Rosalina Estrada Urroz, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, BUAP.
restrada@siu.buap.mx



Everardo **RIVERA**

EVERARDO RIVERA: UNA CÁMARA LÚCIDA

Para Everardo Rivera la fotografía sigue siendo un homenaje a la imaginación. ¿Quién puede guiarnos en lo que fue? Nadie, más que los fotógrafos. Registran gestos, fechas, historia. Ingratas vivencias, felices encuentros, amargas despedidas. Son como los detectives: buscan las huellas, las evidencias. Pero su sensibilidad es otra; los fotógrafos deben captar en una imagen —el momento justo—, lo perdurable: una viva mutación, una fulguración. Una sola marca permite que esa foto deje de ser cualquiera. Según Roland Barthes se puede hablar de “inmovilidad viviente” que hace soñar. Hay algo que llama la atención. Un *click* lo inmoviliza para siempre.

¿Qué hubiera sido de nuestra historia personal sin a maravilla de la fotografía? Yo conservo la foto del *saca tiras*, mi perrito adorado. Conservo la foto de mi antiguo departamento y de mis días parranderos.

A Everardo Rivera la fotografía le otorga un sentimiento seguro como el recuerdo, le otorga el ser mediador de una verdad; descubre el tiempo y el movimiento en la foto: movimiento que ha vivido en la realidad, en la vida cotidiana.

Juan Gerardo Sampedro



EVERARDO RIVERA. Egresado de la Escuela de Historia de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Investigador del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la BUAP. Colaborador desde 1980 en publicaciones científicas y culturales. Desde 1976 ha participado en diversas exposiciones en México, Japón, Alemania, Italia, Brasil, Venezuela, Yugoslavia.

En 1999 obtuvo la Beca de Creador con Trayectoria, que otorga el Fondo Estatal para la Cultura y las Artes del Estado de Puebla, por su proyecto *El retorno al paraíso*. Premio especial del jurado en el 53th International Photographic Salon of Japan, 1993; Premio Nacional en la Bienal de Fotografía, Instituto Nacional de Bellas Artes, México, 1988; Premio en el VIII Concurso de Fotografía Antropológica, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1988. Actualmente realiza su obra personal captando la diversidad cultural de México. everado_rivera@yahoo.com.mx



© Everardo Rivera, de la serie *Curanderos*.

EL MÉXICO DESCALZO de Romana Falcón

Anamaría **Ashwell**



MÉXICO DESCALZO.
ESTRATEGIAS DE SOBREVIVENCIA
FRENTE A LA MODERNIDAD LIBERAL
ROMANA FALCÓN
Plaza Janés, México, 2002

Los antropólogos de mi generación –formados en el campo– sabemos que para referirnos a los actuales pueblos indígenas de México debemos partir de una realidad insoslayable: éstos se caracterizan por una enorme diversidad cultural. Esa pluralidad lingüística y cultural es producto de un tiempo milenario; se deriva también de específicas experiencias de los diversos pueblos indígenas en los tres siglos de cristianización y colonización; y es resultado de las particulares experiencias económicas y sociales que definieron y orientaron sus identidades colectivas así como sus agravios y reclamos sociales durante dos siglos de República independiente.

Los pueblos indígenas de México, además, nunca fueron estáticos en el periodo prehispánico y no llegaron al presente inmutables desde tiempos mesoamericanos: las unidades político territoriales del antiguo *altepetl* prehispánico se redujeron drásticamente durante el periodo colonial y sobrevivieron profundas y desiguales relaciones con sus tierras ancestrales; los pueblos mesoamericanos se recompusieron internamente en el periodo colonial sobre nuevos estamentos sociales y, en muchos casos, como sujetos de los nuevos cabildos indígenas; también el descenso en términos absolutos y dramáticos de la población mesoamericana después de la conquista destinó al mestizaje lo que hoy se conoce como “indígena”; la organización política-administrativa en la colonia, el apartado legal y

tutelado de derechos corporativos que les fueron asignados a los “indios” para las postrimerías del periodo colonial reorientaron sus identidades colectivas alrededor de los bienes y derechos comunales otorgados por los colonizadores —tierras y aguas— que se convirtieron en los ejes de su nueva identidad “indígena”; la congregación y la reducción de los antiguos pobladores mesoamericanos a partir de 1550 en pueblos con una traza reticular y un ordenamiento urbano occidental concentraron a su vez a la dispersa y mermada población indígena —sin distinción de estamentos y pertenencia étnica mesoamericana y sólo diferenciándolos entre *pillis* (nobles) y *macehuales* (gente del pueblo)— homogenizándolos a todos como “indios” y en “pueblos indígenas” y asignándoles el último lugar en la escala social; el acelerado colapso poblacional y la extrema diversidad lingüística que encontraron los colonizadores —militares y eclesiásticos— propiciaron a su vez una amalgama lingüística que castellanizó las lenguas indígenas y priorizó, como *lingua franca*, idiomas como el náhuatl, que se extendió y oficializó en el siglo XVI incluso entre regiones y pueblos que habían resistido el dominio cultural y político de sus parlantes en tiempos mesoamericanos. Los conceptos de “indio” y de “pueblos indígenas”, como lo señaló Guillermo Bonfil, no tienen un origen “inmemorial” ni “estático” sino que se originan en ese cataclismo inimaginable que fue



para Mesoamérica la conquista y la colonización en el siglo XVI (“El concepto de indio en América. Una categoría de la situación colonial”; *Anales de antropología* VII. UNAM: 1972). Arturo Warman ha tenido razón en decir que hoy el terreno de la identidad indígena es muy resbaloso (*Los indios mexicanos en el umbral del milenio*; FCE: 2003) y no sólo porque no admite generalizaciones ante la diversidad cultural que los caracteriza a lo largo y ancho del territorio nacional, sino porque desde la Independencia las diferencias de clase, ingresos, educación—y otros—marcan el tejido interno de sus comunidades.

Paradójicamente, sin embargo, cuando se hace referencia generalizada a los pueblos indígenas actuales éste término como categoría “supraétnica” sí admite un vínculo incluyente y perverso que tiene raíces centenarias: la iniquidad, la segregación, la discriminación racista y la injusticia que caracterizan sus relaciones con el resto de la sociedad mexicana.

Los orígenes de esta condición desigual y subordinada de los pueblos indígenas actuales tienen diversas fuentes—la segregación racial, que fue el principio fundador y rector de la sociedad colonial y sustento del sistema tributario, fue determinante—, pero otras se originan





en la historia de la República independiente y, en particular, en las decisiones impuestas desde el poder en el siglo XIX durante la llamada República restaurada. No deja de ser irónico, como dirían Arturo Warman y Luis González y González (*El indio en la era liberal*; El Colegio Nacional: 1996), que fueron precisamente los gobernantes indígenas, Benito Juárez y Porfirio Díaz, los más empeñados en llevar a México hacia una modernidad que canceló a los “indios” su estatuto legal como sujetos colectivos de la nación. El Estado liberal, de hecho, borró al “indio” de la estructura administrativa y legal del Estado, liberando sus recursos y territorios al naciente mercado capitalista nacional en el siglo XIX. En el periodo que va desde la Independencia a la revolución agrarista de 1910, los pueblos indígenas –en un censo de 1900– representaban ya menos del 15% de la población total y en condiciones sociales dramáticas de marginación y pobreza: el Estado había adoptado entonces un modelo de nación occidental y moderna que simplemente no tuvo cabida para la diversidad cultural y procedió a la “des-indianización” del país creando las condiciones para que los pueblos indios fueran despojados de sus tierras, bosques y aguas. Con ideales de “progreso” y “modernidad” como metas, las leyes fueron el instrumento privilegiado del Estado juarista y liberal para impulsar un México “sin indios”: la Constitución de 1857 otorgó a los indios un estatuto de ciudadanos en un marco legal que reconocía sólo derechos individuales clausurando así todos los recursos legales para retener bienes y tierras comunales, elementos centrales de su identidad común. No se puede desestimar, por ejemplo, el impacto negativo que tuvo la Ley Lerdo de 1856 para los pueblos indígenas porque fragmentó y transfirió a propiedad privada sus tierras comunales, dejando a la mayoría de los indios sin posibilidades reales para volverse propietarios de sus tierras de labranza. La ley Lerdo no pretendió privarlos de éstas sino destruir la forma corporativa de la propiedad y el usufructo, es decir, el estamento colonial que había privilegiado sobre todo a la Iglesia y a unos pocos acaudalados que habían acaparado y vuelto improductivas la mayoría de las tierras de labranza en el territorio nacional, pero propició al mismo tiempo el despojo de las



© Everardo Rivera, de la serie *Curanderos*.

tierras colectivas de labranza y sustento de los pueblos indígenas. El Estado liberal, con algunos de sus ideólogos racialmente prejuiciados (hay notables excepciones como las de Ignacio Ramírez *El Nigromante*, Andrés Molina Enríquez y Castillo Velasco, entre otros) no contrarrestó los costos sociales y económicos que se infligieron a los indios y a sus pueblos por este proceso de desamortización de bienes corporativos.

La historiadora Romana Falcón (*México descabezado: estrategias de sobrevivencia frente a la modernidad liberal*; Plaza y Janés: 2004) documentó las interpelaciones de parte de los pueblos indígenas que resistieron el despojo y el empobrecimiento creciente –resistencias diversas que fueron desde insurrecciones armadas hasta acomodos y negociaciones con los poderes regionales y el Estado– a lo largo y ancho del territorio nacional durante el periodo de la llamada República restaurada bajo las administraciones de Benito Juárez (1867-1872) y Lerdo de Tejada (1872-1876). “Por el camino más expedito posible”, como lo explicó ella, los liberales decidieron que los indios representaban el atraso de la nación y que eran una condición indispensable sacrificarlos, “civilizarlos” fue también un concepto recurrido, para reducir la distancia que separaba a México de los países desarrollados. Se esgrimieron razones –que ella puntualiza con diversos actos de gobiernos– de “desarrollo” y “progreso” que en aras de forjar una “verdadera nación” mexicana prime-

ro borró —dice ella “casi mágicamente”— la realidad registrada en archivos, leyes, decretos y pronunciamientos que distinguían cuantitativa como cualitativamente a los pueblos indígenas hasta que se procedió después con acciones represivas, al sometimiento —en algunos casos, incluso a la aniquilación física como sucedió en la frontera norte— de los pueblos que se resistieron. El libro de Falcón documenta un trágico periodo histórico de los pueblos indios así como la combatividad, resistencia y acomodos que éstos fraguaron en una lucha que fue en extremo desigual y difícil y que no admite, como ella misma lo puntualiza, “una visión exagerada (ni) romántica de sus capacidades contestatarias”: durante el liberalismo triunfante los pueblos indígenas que se rebelaron fueron duramente golpeados.

Una “redefinición de identidades culturales” en las comunidades indígenas, como lo llamó Arturo Warman, también surgió en ese periodo y con el libro de Falcón conocemos nuevos y diversos elementos de esa recomposición: por ejemplo, la expulsión de sus tierras de labranza convirtió a muchos indios, a pueblos enteros, en peones asalariados y acasillados de haciendas, cerceando vínculos de identidad colectiva anteriores cuyos ejes eran las tierras y bienes comunales; ocurrieron migraciones en busca de salarios y consecuentes mezclas étnicas de pueblos que se reconstituyeron en zonas geográficas alejadas; se aceleró el proceso de aculturación y mestizaje y los indígenas, desarraigados, abandonaron u ocultaron su lengua, cultura e identidad; la leva produjo desorden y movilizaciones con aun mayor



desarraigo; con el pretexto de combatir la formación de gavillas de bandoleros se intervinieron y dispersaron a indios de sus pueblos nativos; así, en medio de desprendimientos, colonizaciones y migraciones internas —por ofertas económicas en otras regiones, aunado a una discriminación y racismo creciente, con los estragos provocados por una educación castellanizada sobre sus lenguas y costumbres— fue casi un milagro que los pueblos indígenas si bien mermados y reducidos logran sobrevivir al siglo liberal y reconstruyeran nuevas formas de su identidad étnica y colectiva.

Las aportaciones de las investigaciones de Falcón durante el siglo XIX son múltiples y descubren muchas nuevas vertientes anteriormente desconocidas o no documentadas sobre la resistencia de los pueblos ante la “modernidad” instaurada por los liberales en el siglo XIX: por ejemplo, descubre cómo el elemento “étnico” se transformó en algo así como un concepto “matriz”, un recurso y estrategia de lucha también entre pueblos campesinos en luchas agrarias que no tenían un componente ni una reivindicación étnica específica; y la manera cómo la categoría de pueblos indígenas definió de hecho a la mayoría de los sectores marginados, humildes y subordinados que interpellaron al Estado liberal. Esa interpelación, según su documentación, tomó muchas formas: algunas fueron violentas luchas por la tierra, los bosques o el agua y otras se lanzaron en defensa de la religión católica; otros se rebelaron siguiendo propuestas mesiánicas, mientras algunos pueblos se aislaron en geografías hostiles y buscaron resistir así.

Ante las medidas legales que individualizaron los derechos legales y dismantelaron los derechos corporativos en el siglo XIX, los pueblos indígenas no reclamaron la restauración de los estatutos coloniales ni un retorno al pasado sino que se ingeniaron también para defender sus pueblos y culturas, incluso acogidos a la titulación individual de sus tierras. Hubo ejemplos de pueblos que transformaron en copropiedades privadas sus tierras comunales para mantener los derechos colectivos sobre sus bienes (Victoria Chenaut; *Aquéllos que vuelan: Los totonacos en el siglo XIX*; Ciesas: 1995) y otros que fraccionaron en propiedades privadas los predios aunque continuaron bajo usufructo comunal.



© Everardo Rivera, de la serie *Curanderos*.



© Everardo Rivera, de la serie *Curanderos*.

No obstante, fueron aquellos pueblos que habitaban geografías aisladas los que mejor lograron mantener su propiedad comunal y una organización política y cultural independiente. La políticas del Estado liberal tendientes a privatizar las tierras y aguas de los pueblos indígenas, a someter los usos y costumbres de la organización política de los pueblos indígenas al marco legal constitucional, a volverlos tributarios evitando se esquivara el pago individual de impuestos, a debilitar costumbres tuteladas por religiosos, no lograron, sin embargo, someter la realidad cultural plural de los pueblos indígenas de México: un censo oficial registró que permanecían, por ejemplo, 150,000 comuneros, cifra casi similar a los 166,000 propietarios privados de la tierra, en 1905. Las leyes que les negaban el derecho a los indios a asociarse como tales y a poseer comunamente tierras y bienes se enfrentó de hecho a una terca y arraigada relación de los pueblos con sus tierras y a culturas que resistieron y rebasaron la capacidad del Estado liberal para someterlos a una sola idea de ciudadano y nación.

El complejo vínculo histórico entre indios y tierras comunales que la concentración en manos de la Iglesia primero y el despojo agrario en el siglo XIX puso en peligro, tuvo y tiene una historia que sobrevivió al siglo liberal: su segundo momento de fortalecimiento y recomposición —y que redefinió a su vez los ejes de la identidad indígena— sobrevino ya entrado el siglo XX cuando a consecuencia de la revolución agraria se otorgó personalidad jurídica como ejido, con derecho al reparto agrario, a las comunidades indígenas. Ese momento histórico de recomposición de los pueblos indígenas concluyó a su vez en 1992 cuando se reformó el artículo 27 que regulaba la tenencia de la tierra y se eliminó el reparto de tierras que desde 1917 estaba consagrado en la Constitución. La decisión o más bien la implementación del nuevo estatuto legal que modificó por segunda vez en este siglo la situación y relación de los pueblos indígenas con la tierra y con los ejes de su identidad, la tomó, otra ironía “juarista”, un antro-

pólogo, quizás el mayor conocedor, admirador y defensor de los pueblos indígenas de México —y que he citado extensamente en esta reseña— Arturo Warman. Los pueblos indios se volvieron a recomponer desde entonces, como históricamente había sucedido, y persisten con sus diferencias y desacuerdos en un proyecto de nación que tiende a excluirlos: las enmiendas constitucionales de 1992 y 2002 recogen y consagran las tercas interpelaciones —así sean insuficientes para algunos— de los pueblos indígenas actuales.

Los indios mexicanos y sus comunidades hoy no rebasan, quizás, los once millones de habitantes en una nación cuya población total excede los 110 millones. Según datos del INI, los indios constituyen la mayoría sólo en 550 municipios de los cuales 450 se concentran en el estado de Oaxaca; y ocupan principalmente, tal como antaño, las geografías del sur y sureste del territorio nacional en comunidades dedicadas a la agricultura. El país ha dejado, mientras tanto, al sector agropecuario atrás y hoy menos de una cuarta parte de la fuerza laboral del país se ocupa en el campo. Y el campo produce ahora menos del 10% del PIB. Intolerancia, racismo, corrupción, cacicazgos y rezago social intolerables siguen siendo la realidad en los pueblos indígenas en sus relaciones con el resto de México; así como una creciente polarización social y económica interna, pérdida de legitimidad de las autoridades reli-



giosas y políticas tradicionales, emigración a la ciudad y al “norte”, intolerancia y otros factores que tensionan su tejido interior: después de tres siglos de colonia y dos de República independiente, los pueblos indígenas todavía construyen y reclaman un futuro dentro de la nación mexicana.

El México descalzo de hoy ya no es, ciertamente, mayormente indígena (como a comienzos del siglo XIX) e incluye a una enorme y creciente masa social marginada del bienestar y el desarrollo social. Sin embargo, los pueblos indígenas y su terca insistencia de vivir ligados a la tierra y en un marco cultural distinto, corroen la conciencia, la mala conciencia, de una nación que tiene con ellos una deuda histórica insoslayable. Libros como el de Romana Falcón contribuyen a precisar las causas y las explicaciones necesarias para remontar la discriminación que todavía reina libre en las ideas y acciones modernizadoras del Estado hacia los actuales pueblos indios. Si habremos de alcanzar la democracia con justicia social en México, como indica la autora, tendrá que ser con respeto pleno a la diversidad cultural de los pueblos indios.

aashwell@gmail.com

